النتاج الفكري بين التأليف والترجمة

شهد القرن الثاني الهجري نشاطاً فكرياً خصباً تميّز باشتغال العلماء المسلمين بدراسة اللغة العربية وتبسيطها للراغبين في تعلمها من الأعاجم. إذ لا يمكن فهم المقاصد الشرعية من القرآن والسنة إلا من خلال فهم اللغة وتذوق بلاغتها والوقوف على أسرارها. فالعربية لم تكن عندهم إلا وسيلة لتحقيق الغاية المنشودة منها، إلا أن كثيراً من العرب والأعاجم أعجبتهم تلك الوسيلة وأنستهم حلاوتها مقاصدهم الأصيلة منها، فاشتد التنافس بين علمائها وكان ضحيته سيبويه الذي مات قهراً عقب خلافه مع الكسائي حول المسألة الزنبورية، إلى جانب ذلك تفرغت طائفة أخرى من العلماء للاشتغال بتفسير القرآن وتدوين الأحاديث واستنباط الأحكام الشرعية منهما، فنشأت المذاهب الفقهية وتعددت وكثرت فيها المؤلفات.

وعندما كانت بغداد حاضرة الخلافة الإسلامية في ذلك الوقت، فقد جمعت بين أطرافها مزيجاً من الثقافات العالمية حملتها الشعوب والأمم التي دخلت حديثاً في الإسلام وكان العرب مسبوقين بعلوم لم يعتنوا بها قبل الإسلام كالفلسفة والمنطق وعلم الطب والكيمياء والزراعة، إلى غير ذلك من العلوم التطبيقية والبحتة. ولما كانت تلك العلوم مكتوبة باللغات الفارسية والسريانية واليونانية كان لابدّ من ترجمتها للعربية لأهميتها، فأمر الخليفة المأمون بإنشاء مكتبة بيت الحكمة وشجع العلماء على الترجمة وأجزل لهم العطاء، فأصبحت تلك العلوم الغامضة متاحة للجميع، فانكب عليها العلماء بالدراسة والبحث فشرحوها وأضافوا عليها بمؤلفات لم تزل شواهد للتاريخ كمؤلفات ابن سينا والرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم والكثير من أمثالهم. ولا أريد أن أسترسل بالحديث عنهم، بأنهم أفادوا الغرب بعلومهم إلى غير ذلك من اجترارات «الكنتيين». غير أن ما سبق ذكره كان توطئة إلى ما أريد قوله، إذ ما أشبه اليوم بالأمس، فالعرب والمسلمون اليوم أصبحوا بأمسّ الحاجة إلى بيت الحكمة وإلى هيئة قادرة على الإنفاق لترجمة الأبحاث الحديثة التي يؤلفها

علماء الغرب، تلك العلوم التي كان تركُها من أهم أسباب تخلف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة العالمي.. ولا أحد ينكر الجهود التي بذلت منذ مطلع هذا القرن في مجال الترجمة، إلا أنها لم تستطع تحقيق التواصل ومتابعة النتاج العلمي الغزير حالياً لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها.

ولقد غمرتني السعادة عندما قرأت في آخر تقرير لمركز دراسات الوحدة العربية في بيروت أنه يزمع على إقامة وحدة للترجمة. فهذا المركز على قلة موارده وضعف إمكانياته يفكر ويعمل وينتج لمستقبل هذه الأمة، وقد استطاع من خلال همم القائمين عليه وإخلاصهم له ومساهمة بعض الغيورين أن يقدم أكبر هدية للأمة العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين؛ تلك الهدية المتمثلة بمركز الترجمة المنشود.

إننا إلى الآن لم نستوعب النتاج الفكري العربي الذي ألّفه علماء هذه الأمة في القرون الأولى للهجرة النبوية، فما زال الكثير منه مغيباً ومنسياً ويحتاج إلى المهرة للكشف عنه، والإفادة منه، وتقديمه بثوب جديد يمكن بعدها أن يكون مادة للتأليف المتبادل مع الثقافات العالمية الأخرى. ومادة التأليف من أَلِفَ الشيء إذا أحبه، والألفة هي المحبة المجتمعة والمشتركة بين أكثر من شخص، وألّف فلان بين أمرين إذا استطاع أن يجمع بينهما جمعاً منسجماً ومتناسباً ولا يتم ذلك إلا بمعرفة الأمرين معاً معرفة كاملة مع إيجاد الصيغة المشتركة بينهما للتأليف، كما أن التأليف يتم بين المعاني والأفكار، والقادر على فعل ذلك هو المؤلف وحده، أما ما نراه من إنتاج فكري في عالمنا العربي اليوم فمعظمه نقل أو ترتيب أو تبويب، وقلما نجد فيه تأليفاً أو فكراً مبتكراً غير مسبوق. أفلا ترى أخي القارىء أن نعيد النظر في سُلَّم الأوليات بين تحقيق التراث المجهول، وبين التأليف الحديث، وبين ما يصدر من علوم ومعارف في الغرب، لا ندري عنها إلا القليل ... ؟ !

د. عبد الرحمن فرفور

لغة الشعر: قراءة جديدة في النص الشعري عند أبي تمام

الدكتور تامر سلوم
أستاذ البلاغة والنقد
جامعة تشرين - سوريا

(بدعة الكتابة) التي انطلق منها أبو نواس أخذت عند أبي تمام منحى آخر. فإذا كان أبو نواس مأخوذاً بإخراج اللغة من مهدها الإلهي والقذف بها في طين الجحيم اليومي أو الجنة اليومية. فإن أبا تمام كان منطلقاً من أولية اللغة الشعرية والإبداع على غير نموذج سابق أو مثال. ومن هنا كان يرى أن القصيدة تكون عذرية أو لا تكون. حتى إنه يشبه إبداع الشعر، أي خلق العالم باللغة، بخلقه جنسياً - بالفعل الجنسي. فلقاء الشاعر والكلمة هو كلقاء زوجين عاشقين.

ويعني أبو تمام بالعذرية أن شعره ابتكار لا على مثال أو شكل من أشكال افتراع العذرية.

ولذلك يمتنع على غيره :

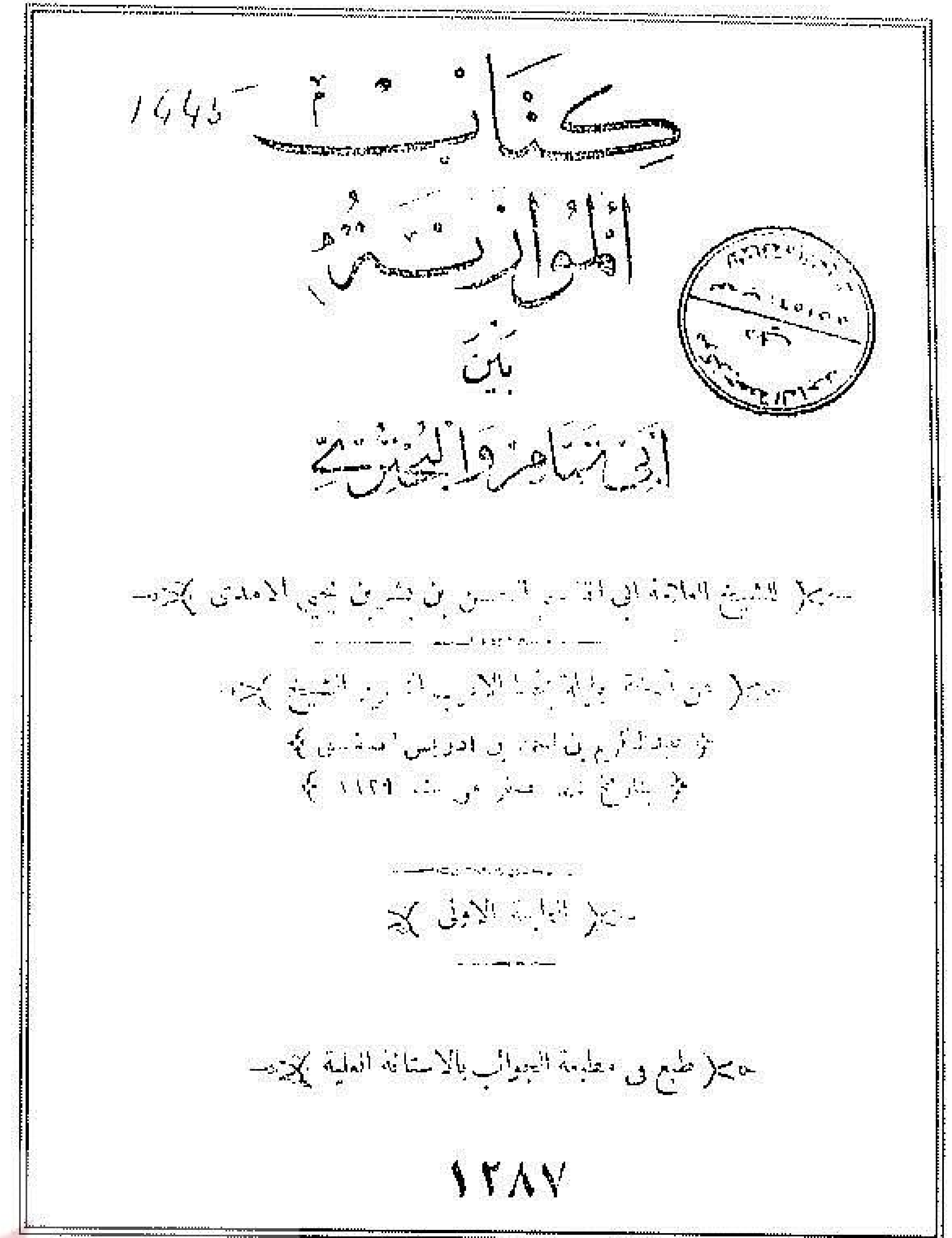
صعب القوافي إلا لفارسه
أبيّ نسج العروض ممتنعه
ساحر نظم سحر البياض من
الألوان، سابيه، خبّه، خدعه

فإذا أراد الشعراء أن يأتوا بمثله تعذر عليهم لغرابته. يقول واصفاً إحدى قصائده :

غريبة، تؤنس الآداب وحشتها
فما تحل على قلب فترتحل

ويزيد من عمق هذه الدلالة أن الشاعر عند أبي تمام «ساحر نظم» يعيد تشكيل الألوان والعناصر، كما أن الشعر فيما يرى يشبه الكيمياء من حيث قدرتها على تحويل العناصر، وذلك شبيه بما قاله أبو نواس عندما أكد أن الشعر «**من عقد السحر**».

لقد أخذ الهم الشعري عند أبي تمام يتمحور حول الكشف عن الجمال غير المعروف، والكشف عن القيم الذاتية الخاصة


كتاب
الموازنة
بين
أبي تمام والبحتري
للشيخ العلامة أبي القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي
الطبعة الأولى
طبع في مطبعة الجوائب بالآستانة العلية
١٢٨٧

مما أتاح لمخيلته أن تتفتح وتنتج للفكر والتأمل مزيداً من التحرر والحضور.

وقد استجابت لغته الشعرية لهذا كله فأخذ يستخدم الفاعلية المجازية، خصوصاً بحيث أصبح المجاز كمثل موج داخلي في البحيرة التي نسميها القصيدة. من حيث إن الكلمات لم تعد إشارات محددة وإنما أصبحت ترسيمة للهب الداخلي – لهب التجربة الكتابية. ورفض الدلالات المباشرة الموجهة أتاح المجال للغوص في ما وراءها من الدلالات البعيدة، من الباطن الغيبي.

ومن هنا تغيّر مفهوم الشكل في قصيدة أبي تمام. إذ أخذ شكل القصيدة يتجاوز المظهر المصور بالكلمات لكي يشمل باطنها ويكشف عن مجاز متعدد (خيال، صورة، استعارة ...) وعلاقات غير مرئية ودلالات غير محددة.

الغريب – الغامض :

هذا ما أسست له الجمالية الشعرية عند أبي تمام، وقد أدت هذه النظرة إلى العمل على الكشف عن اللامرئي الباطن في اللغة الشعرية، أن نخترقها إلى ماوراءها، إلى نواتها العميقة حيث تنفجر حركة اللغة وتكمن طاقتها الخلاقة. فاللغة الشعرية قابلة لكل صورة. لاتنتهي صورها. ولا تقوم الصورة إلا بهذه الغرابة أو هذا الغموض.

في الإبداع الشعري يحاول أبوتمام انطلاقاً من ذلك أن يهبط أو أن يصعد إلى الغريب والغامض وأن يضع هذه المحاولة في لغة، في شكل – صورة. ولا تتم هذه المحاولة إلا بمعاناة داخلية تتعمق ذات الشاعر. هكذا لا يقول أبوتمام معنى اللغة الشعرية (نواتها– لا نهائيتها) وإنما يقول تجربته : غرابته وغموضه، وانخطافه بالمعنى، ولا نهايته.

شعر أبي تمام يلتبس بقوة غريبة غامضة لا يمكن أن يفهم فهماً دقيقاً. إنه نمط غريب غير مألوف يفتح في الشعر مرامي لم تكن تخطر للمتقدمين على بال. إنه لا يشير. والشعر اللاإشاري إذا نظر إليه كسياق قد يبدو مقفلاً مكتفياً بنفسه متميزاً عمّا عداه، إنه أشبه بحصن منيع لا يسهل اغتصابه والتعرض له من الخارج.

شعر أبي تمام لا إشاري لأنه شكل رمزي يجانب المنطق والإشارة المباشرة أو يعلو عليهما. لا ينتقل من خطوة إلى خطوة بل ينتقل من مجموعة احتمالات إلى مجموعة أخرى. يحتوي على دلالات متضاربة ولكن هذا التضارب مصدر خصب لا مصدر ضعف وعجز. ومن الممكن إذن أن نقول إن الابداع الشعري عند أبي تمام ينبغي أن يتحدد في ضوء دلالاته المتضاربة المتعددة.

لقد لاحظ النقاد أن أبا تمام لم يطمئن إلى الركام الشعري الذي سبقه لأنه يعوقه دون بلوغ غاية أخرى أو يسدّ طريقاً آخر. إنه - كنظام - لا يمد يداً كبرى في سبيل تحرير العقل من التعصب لهذا القديم - الركام.

ولذلك كان شعره يلقى معارضة شديدة. كان تأسيساً للغة جديدة. وكل تأسيس يبدو تجاوزاً. وقد سمي هذا التجاوز (فساداً) وقيل إن كان هذا التجاوز صحيحاً كان. «ما قاله العرب باطلاً».

إن نظرة المتقدمين التي تقوم على العرف والعادة والتقليد لم يكن في وسعها أن تتمثل هذا الفيض وهذه التقاطعات المستمرة والدلالات المتضاربة في شعر أبي تمام. لقد غفل المتقدمون عن كثير وفرقوا بين الجزئي والكلي، بين الكلمة وسياقها، ولم يلاحظوا التداخل بينهما. وذهبوا إلى فكرة التسلسل أو المستوى المغلق ورأوا أن الوضوح المرتبط به أكرم مطلب يمكن أن ينال. وهؤلاء لا يقبلون الغموض ولا يحبون (الفيض)، ويسألون دائماً ماذا عن الشاعر ؟. ولكن هذا المستوى ضئيل الصلة بمعنى العظمة الفنية. فروح المعنى في الشعر قد يكون صعب المرام. لكن ما يدركه القارئ دون مشقة يخدعه فلا ينفذ إلى شيء وراءه.

وكلما بدت القصيدة أكثر غموضاً كانت أثرى وأعظم. إن القصيدة كما يقول - ماكليش الشاعر والناقد - ينبغي ألا تعني شيئاً. ويؤدي ذلك أن الشاعر لا يفصح عن شيء، وأن هنالك حالات من الغموض يكون فيها المعنى مظللاً أو مضطرباً أو متموجاً يذاق أكثر مما يدرك. ولا بأس هنا أن نستوقف القارئ عند قول أبي تمام :

رقّت حواشي الدهر فهي تمرمر
وغدا الثرى في حليه يتكسر
بذلت مقدمة المصيف حميدة
ويد الشتاء جديدة لا تكفر
لولا الذي غرس الشتاء بكفه
قاسى المصيف هشائماً لا تثمر
مطر يذوب الصحو منه وبعده
صحو يكاد من النضارة يمطر
غيثان فالأنواء غيث ظاهر
لك وجهه والصحو غيث مضمر
وندى إذا ادهنت به لمم الثرى
خلت السحاب أتاه وهو معذر
يا صاحبيّ تقصيًا نظريكما
تريا وجوه الأرض كيف تصور
تريا نهاراً مشمساً قد شابه
زهر الربى، فكأنما هو مقمر
دنيا معاش للورى حتى إذا
حلّ الربيع فإنما هي منظر
أضحت تصوغ بطونها لظهورها
نوراً تكاد له القلوب تنور
من كل زاهرة ترقرق بالندى
فكأنها عين إليك تحدر
تبدو ويحجبها الجميم كأنها
عذراء تبدو تارة وتخفّر

ظاهر الأمر أن أبا تمام يريد أن يردّنا إلى سرير الطبيعة، أو أن يزين لنا جسدها بعد انطواء فصل الشتاء وقدوم الربيع. ولكننا نعود فنلاحظ تداخل الصور وتضارب الدلالات (رقة حواشي الدهر، تكسر الثرى بما يحمل من النبات الغض، الصحو الندي الذي يكاد يمطر، والنهار المشمس الذي مازجت أشعته اللطيفة ألوان الزهر حتى عاد ناعماً كالليلة المقمرة، والزهر الأحمر الذي كاد

المـوازنـة
بين شعر أبي تمام والبحتري
لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي
ت ٣٧٠
دراسة وتحقيق
الدكتور عبد الله حمد محارب
الجزء الثالث – القسم الأول
الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة

يلون ما يحيط به من الهواء) – ومن ثم نبدأ في مجاوزة الموقف الأول. إن لدينا محاولة للبحث عن مبدأ الحب والاتصال المقرون بمبدأ الانفصال. ولكن نتائج هذه المحاولة غير مستقرة تماماً. فقدت الألفاظ في القصيدة صفاتها الإشارية وأخذت جانباً من الإحساس الغامض الذي يخضع له أبو تمام. لقد ارتبطت صورة الربيع بمبدأ الحب والاتصال. ومعنى ذلك أن الشعر مغامرة في داخل اللغة – وتركيب الكلمات تتجاوب مع فهم أبي تمام للربيع – الرمز الذي يظل دائماً أكبر من أي معادل نخلقه له.

مثل هذه المقارنة بين قصيدة أبي تمام ودلالاتها الرمزية المتضاربة تعبث بمفهوم الدلالات الثابتة المحددة. ومن المؤكد أن هذا الموقف يشرح أيضاً نظرة أبي تمام إلى الشعر وحبه لتركيب الكلمات بطريقة غريبة وبدلالات جديدة.

ومن الممكن أن يقال – بعبارة ثانية – إن أبا تمام يبحث عن نفسه حين يبحث عن (الربيع – الحب) أبو تمام يظل عبداً (للشتاء – الانفصال) حتى يجد نفسه. ولا يجدها إلا في الربيع في الحب والاتصال. فالإنسان يعيش في وسط طبيعة قاسية : وسط الشتاء المكفهر والخريف المجدب والصيف العاري. كل هذه رموز الانفصال ولا بدّ إذن من أن يجد الربيع أو حب الحياة. وهذا الحب المقترن بالربيع تطل منه كثيراً البهجة بالجنس. وذلك أوضح بشكل خاص حين يستبين لنا أن الربيع رمز معقد وأن شيئاً وراء المستوى الحرفي قد شغل أبا تمام منذ البدء، يستبين لنا أن الحب هو النجاة الوحيدة من الشعور بالانفصال.

المرء محتاج إلى مبدأ الاتصال. وعملية الحب عملية نامية والمرء يتطلع إليها – على الدوام – في بهجة ومحبة وإحساس بصير بالذات. والإنسان يجب أن يكون ظلاً لهذا الحب أو أنفاساً وندى على وجهه. أن يكون هذا النبات الغض الذي يكسر الثرى، والندى يمطر الصحو أو ألوان الزهر التي يتحول معها النهار المشمس إلى ليلة مقمرة ناعمة.

إن شعوراً كامناً في أنفسنا يجب أن يستيقظ. نحن غرباء ما لم نجد أنفسنا في الحب والصلة. نحن صغار ما لم نجد هذا الصغير الإله. ما لم نجد الربيع – الرمز. الحب الذي يعلو بنا على التناقض.

الكلمة هنا، متجددة الدلالة وليس لها معنى مسبق أو جاهز. ليست الكلمة هنا إناء يحمل شيئاً. ليست وظيفة أو فائدة. الكلمة هنا تدخل في سياق الدلالة الباطنة وتتفتح لعلاقات وأشكال متعددة، وهي قابلة لاحتمالات تعبيرية تتساوق مع الباطن واحتمالاته «الكلمة» هنا، لا تتناول من

الشيء مظهره. وإنما تتناول جوهره هكذا يبدو أنها تنفيه فيما تثبته، وإنها تغيبه فيما تظهره. فكما أن الكلمة بداية يزيد أن يكون ما يطابقها في العالم الطبيعة بداية هو كذلك. فالكلمة العذراء تقتضي شيئاً بكراً. ثمة تطابق بين بكارة الكلمة وبكارة العالم – والشعر هو التطابق أو زواج الكلمة البكر بالعالم البكر. هذا الزواج اتحاد حيوي من جهة، وتحويلي من جهة ثانية. الكلمة إذاً لا تعكس أشياء العالم، بل تعيد خلقها. إنها تخلق العالم على طريقتها، مجازياً.

من هنا كانت الكلمة عند أبي تمام أكثر من مادة صوتية، فكل كلمة تكشف عن شكل خاص من الوجود – بالإضافة إلى أنها تكشف عن شكل خاص من الإيقاع. إنها بنية عضوية تصل بنيوياً بين ذات الشاعر وأشياء العالم. وهذا يعني أن الكلمة تحتضن من الشيء فعاليته، فأبو تمام لا يريد بهذه الأبيات مثلاً، ولا بشعره المماثل أن يردنا إلى سرير الطبيعة – أو أن يزين لنا جسدها، وإنما يريد أن يدفعنا لكي نرى أشياء الطبيعة في اندفاعها وتفجرها الأصليين، أو في بكارتها. وهكذا يقيم علاقة جديدة بين الإنسان وبينها – وبالتالي – بين الإنسان والإنسان. وحيث تقوم علاقة جديدة تزول الثرثرة القديمة وتزول المجانية التي ترافقها. وهكذا تدخل إلى الكلام شرارة لغوية جديدة هي شرارة الشعر الذي يعيد كل شيء إلى بدايته الأصلية(١).

كانت القصيدة قبل أبي تمام سطحاً يمتد أفقياً، فصارت معه بنية عمقية. وهكذا فجر السياق القديم للمعاني. لم يعد خطياً، وإنما أصبح السياق الجديد يقدم للقارئ معنى

الدكتور قاسم مومني

كلية الآداب - جامعة اليرموك - إربد - الأردن

كلية الآداب - جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء - المغرب

الموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي

تحليل ودراسة

نشر وطبع

دار النشر المغربية

1985

متعدداً – أي إمكانية متنوعة لأكثر من معنى. ومن هنا منشأ الغموض. فالغموض نتيجة لاهتزاز الصورة الثابتة في نفس القارئ لعلاقة الدال بالمدلول، وهو اهتزاز أعطى للقارئ انطباعاً بأن أبا تمام أفسد وأبطل ما كان صالحاً – ودعا إلى فوضى، أي إلى ما لا يفهم. لكن أبا تمام كان يؤسس بإفساده هذا، أي في إحلاله احتمالية المعنى – محل يقينته، مبدأ أساسياً من مبادئ الشعر.

وإذا كانت الكيمياء كما يعرفها جابر بن حيان «إعطاء الأجسام أصباغاً لم تكن لها» فإن بداية كيمياء بالشعر هي «إعطاء الكلمة معنى لم يكن لها». وهذا ما فعله أبو تمام(٢).

كل هذه التفصيلات إنما نشأت عن المزاوجة بين مستويات التعبير وتعاونها وظهور فكرة التخييل المجازي مرة أخرى. أبو تمام يتحدث عن أفكار لاتنال بغير هذا الطريق. وهو حريص أن يقرر معنى ظاهراً ولا يصف شيئاً مباشراً قريباً أو يجمع

عناصره بحيث يبرز خاصيته أو صفاته المعروفة : شكله، لونه، وضعه ... إلخ.

ومن أجل ذلك يلجأ إلى المجاز. فالمجاز هو الشكل الشعري للتأويل الذي هو العدول عن المعنى الأصلي للفظ أو عن معناه الظاهر وليس زخرفاً يعطي للأسلوب لونه وحيويته، وإنما هو موقف أساسي يميز معنى ما.

ولكن أحب أن أوكد أن في المجاز صلة غريبة معقدة بين الظاهر والباطن. بين المرئي واللامرئي، بين المشابهة والمغايرة. لا يغيب مستوى من المعنى في مستوى آخر تماماً.

فالربيع أو الشتاء ليس مجرد علامة في قصيدة أبي تمام فالربيع يرتبط بمبدأ الاتصال والحب ارتباطاً وثيقاً ولكن أبا تمام يجعل الربيع في القصيدة عبارة عن التقاء مستويين من المعنى. وكأن أبا تمام يتجه إلى شيئين اثنين. الربيع يعبر عن سرير الطبيعة وجسدها الموشى ولكن الربيع أيضاً رمز نستغرق في تأمله لحظات. مرة نرى الربيع والحب شيئاً واحداً ومرة يلفتنا الربيع إلى ذاته. ولولا ذلك لما استطعنا أن نفهم كل ما في القصيدة من تركيب أو ثراء. إن الربيع والحب يندمجان مرة وينمو الحب في القصيدة نمواً متصلاً حتى يصح أن ينزع إلى ما يشبه التفرد بنفسه. وقيمة القصيدة لا تنفصل - بوجه خاص - عن هذه النقطة الأخيرة. لقد أحسّ أبو تمام أن الربيع ليس حقيقة جزئية تتعلق بزمن معين بل هو حقيقة كلية تسري في الزمن كله. ومن أجل ذلك ظل أبو تمام يواجه هذا الربيع كما يواجه العابد صورة أو أيقونة. والعابد يعرف أنه جزء من المعبود ولكنه يعرف أيضاً أنه متميز منه. وكل ما في القصيدة مناجاة اتصال على هذا النحو، ولكنه اتصال يقوم على فكرة الحب التي أشرنا إليها من قبل.

قد تلاحظ صقيع الشتاء وعري الصيف، وتلالاً من أوراق الخريف، هذا الصقيع، وهذا العري، وهذه التلال، ليست هي أنقاض الانفصال - أو الفناء - بل هي أقرب إلى فكرة الاتصال ذاتها من أجل أن يولد فيها الربيع - الحب.

فالشتاء - الانفصال (أو الفناء) في هذه القصيدة يأخذ شكل العودة إلى الربيع - الحب، والرجوع إليه أو هو شكل إعادة تكوينه من جديد.

وقد ظل أبو تمام يعبر عن مبدأ الحب كعملية نامية مستمرة. فالطبيعة تندفع وتنفجر دائماً. وهو يمنحها أصباغاً لم تكن لها يكشف فيها عن تحول، يؤكد غناها لانهائيتها. يدخل في انخطاف خارج الذات في نشوة توحّده بلا نهاية العالم، وتتيح له أن يرى في نفسه إمكانات غنية متعددة عبر الحياة الضيقة، وتغريه بالمغامرة متغلباً على عوامل البلى والانفصال والفناء واعداً بأن مصيرنا الفرح. وإنه في هذا الربيع - الحب الذي لا ينتهي.

إذا انطلقنا من القول إن المعنى في المجاز يكون احتمالياً أو القول إن المجاز يولد المعاني ولا يتلقاها، فإن لكل شيء عدداً لا نهاية له من الدلالات. وإن معرفة المعنى تظل في حاجة دائمة إلى تجاوز نفسها وإلى التجدد لكي تظل في مستوى ما تطمح إلى فهمه. لا محدودية المعنى ولا نهائيته فإذا كان المعنى سرّاً متواصلاً فلا بد من أن تكون معرفته كشفاً متواصلاً.

ثمة إذن معنى يظل غيباً لا يمكن وصفه في صورة نهائية. هذا الغيب – المجهول هو الذي تتحرك فيه رؤية أبي تمام. إنه مدى الكشف الذي تتأسس عليه جمالية التشكيل الشعري عند أبي تمام.

قوام هذه الجمالية أمران :

الأول : الإبداع على غير نموذج أو مثال سابق.

الثاني : هو أن تجربة الإبداع تفترض للتعبير عنها كلاماً يفلت في آن من أغلال الوضوح، والتعبير الحقيقي، ومن أغلال العرف والعادة والمشترك والشائع إضافة إلى إفلاته من أغلال اللغة الشعرية القديمة. ذلك أنه يقوم على الكتابة المجازية، والكشف عما لا يتناهى. أو هو رمز لطاقة التحول والكشف عمّا وراء العيان. أو هو تحول يتبع حركة ما يبقى عصياً على الكشف. إنه من طور آخر.

نضيف إلى هذا أن جمالية التشكيل الشعري عند أبي تمام تقوم كذلك على التناقض. وهو يعني أن الشيء لا يفصح عن ذاته إلا في نقيضه. الموت في الحياة، والحياة في الموت الحقيقية، والخيال، الغريب والأليف، الوضوح والغموض، الخبيء والمضيء. المرئي واللامرئي. هكذا تتلاقى الأطراف في وحدة تامة.

وفي هذا التناقض ما يدفع المرء إلى أن يتقدم باستمرار فيما وراء المحدود المعروف. وفي تقدمه هذا لا بدّ له من أن يتجدد باستمرار لكي يظل حاضراً أبداً متهيئاً أبداً للسير نحو المجهول. والانخراط في ما لا ينحد ولا ينتهي.

والمجاز بوصفه احتمالياً. تشويش لنظام الشعر الظاهر، وأدوات معرفته تشويش لنظام الشعر المألوف ومعنى ذلك أن الشعر عند أبي تمام مجمع للرموز والصور والحالات والمناخات يسميها الذين ينظرون إليها بعين الشريعة أو بعين الثبات والإتباع بالفساد والمحال.

في الكتابة المجازية يحاول أبو تمام أن يحول العالم وأن يجعله على صورته. ومن هنا تبدو هذه الكتابة كأنها كلام يقبض على ما وراء اللغة كأنها طقس سري فيما وراء الكلام.

يقول أبو تمام :

رعته الفيافي بعدما كان حقبة

رعاها وماء الروض ينهل ساكبه

هنا يقول الناقد القديم : إن الفيافي أضعفت الجمل. ولكن هناك قراءة أخرى لهذا البيت. ومن الممكن القول إن الفيافي تلتبس بقوة غريبة غامضة. التناقض بين الجمل والفيافي قد يؤلف جزءاً من معنى الشاعر. فإذا أنت نظرت إلى البيت قلت : لماذا رعت الفيافي الجمل ؟ موقف الجمل في الفيافي هو موقف الإنسان في هذه الحياة التي يختلط فيها الانتصار والهزيمة. الحياة والموت. الحلم والواقع. المحدود وغير المحدود. الفيافي تأخذ من الجمل ما سبق أن منحته له. وليس الوجود إلا حركة مستمرة من جدل (الجمل – الفيافي). الإنسان نفسه يتمحور وجوده حول (رعي الفيافي). إنه يحيا من لهفته الأبدية إلى هذه الفيافي. كأنه موجود بين حدّين. لا يستطيع أن يحيا دون الفيافي التي تكشف له محدوديته. لكنه بالمقابل لا يستطيع أن يتحرك باتجاه الحياة دون أن يحتضن هذه الفيافي ويتحدد فيها.

الفيافي هي ما تتجاوز الإنسان، لكنها في الوقت نفسه هي ما تحتضنه، وتحيط به،

وتحركه. إنها الأفق الذي لا يتحقق وجوده إلا في السير نحوه. وفيما يسير، تقترب الفيافي، لكنه يقترب لكي يبدو هو أكثر بعداً، ولكي يبدو الإنسان بالغ المحدودية. ومن هنا تجيء استعارة أبي تمام (رعته الفيافي) صبوة عميقة إلى الموت، أي إلى الولادة.

الفيافي توقظ الإنسان وتحركه وتدفعه إلى تجاوز حدوده. إنها تثير شوقه، لكنها تفلت من إدراكه. إنها المجهول الذي يبقى مجهولاً.

أن ترعى الفيافي الجمل هو أن يكتشف الإنسان في الكون هشاشته وتغيره. وكأنه لا يحصل على الأبدية إلا بتدمير الزمن وكأنه لا يقيم إلا في المكان الذي يهجره.

وعندما قال أبو تمام :

يا دهر قوم من أخدعيك فقد
أضججت هذا الأنام من خرقك

سأشكر فرجة اللبب الرخي
ولين أخادع الدهر الأبي

تروح علينا كل يوم وتغتدي
خطوب كأن الدهر منهن يصرع

ألا لا يمدَ الدهر كفّاً بسيّءٍ
إلى مجتدي نصر فتقطع للزند

والدهر ألأم من شرقت بلؤمه
إلا إذا أشرقته بكريم

تحمّلت ما لو حمّل الدهر شطره
لفكر دهراً أي عبأيه أثقل

فما ذكر الدهر العبوس بأنه
له ابن كيوم السبت إلا تبسما

صاحوا في وجهه : هذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والغثاثة والبعد من الصواب حيث جعل «للدهر أخدعا، ويداً تقطع من الزند، وكأنه يصرع، وجعله يشرق بالكرام، ويفكر ويبتسم، وأن الأيام بنون له»(٣).

وقالوا لنا : لقد خرج أبو تمام على عمود الشعر. وعمود الشعر في نظرهم هو الاستعارة القريبة، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه(٤).

وحسبنا في إلغاء هذا الموقف أن ننظر إلى الأبيات السابقة. وندرك أن أبا تمام يعرف أن الدهر هو شغل الشعر والعقل العربي كله في عصور مختلفة، وأن الدهر رمز لقوة غريبة مجافية لشعور الإنسان بذاته وحياته ويدرك التعاكس الموجود بين الإنسان والزمن. هذا التعاكس الذي يصح أن يقرأ عقل ناضج مثل أبي تمام.

أبو تمام ينظر إلى الجمل على أنه صورة رمزية للدهر أو أنه يحمل كل هذا العبء الرمزي. هناك صور تتكرر والمهم أن نبحث ما يعطيه تكرار بعض الصور من أضواء نكشف بها عن التحول الأساسي الذي يدور عليه شعر أبي تمام. ويمكن أن نعثر على دلالات خصبة إذا عرفنا الأشياء التي يرتبط بعضها مع بعض في تفكيره. ومن أجل ذلك تصبح أفكار أبي تمام عن الدهر جديدة وغريبة. وعلاقة الإنسان بالزمان المغفل والدهر الأخرق ونهاية الحياة (الموت والهرم). هذا هو الحلم المتكرر لدى أبي تمام.

الاستعارة أو المجاز في هذا الحلم تبدو وكأنها انتظار لغير المنتظر. إنها رغبة لا يملؤها تحقيق ما نتوق إليه بقدر ما يزيدها ضياعاً وإلحاحاً.

ونتساءل فيما ندخل إلى أفق المجاز. هل الاستعارة هنا إصغاء أم لمس ؟ أهي كشف حقّاً أم غوص ؟ ذلك أن كل شيء فيها يبدو

رمزاً أو حلماً أو إيماء. الدهر فيها ليس دهراً بقدر ما هو إشارة إلى ضوء آخر. والموت فيها ليس موتاً بقدر ما هو حياة أخرى.

المجاز قارة مليئة بما يفاجئ ويبهر. مليئة بما لا ينتهي. هذا ما يريد أن يؤكده أبو تمام. ومن هنا قوة انفجار يحطم الأشكال المألوفة في التعبير والكتابة. إنه نوع من الخرق يتعرف به الإنسان على الطبيعة الداخلية غير المرئية بنوع من خرق العرف والعادة والمألوف والواضح ومقاييسها كلها. وفي هذا ما يوصلنا إلى القول إن جمَالية التشكيل الشعري عند أبي تمام تقوم على المجاز أساساً. ذلك أنه تأسيس لكتابة جديدة. تأسيس للغة احتمالية جديدة. لا تؤدي إلى تقديم أي جواب قاطع. ذلك أنه في ذات اللغة الاحتمالية المجازية مجال لصراع التناقضات الدلالية. هكذا لا يولد المجاز إلا مزيداً من الأسئلة. وهو إذن معرفياً عامل قلق وإقلاق لا عامل وثوق وطمأنينة. وفي هذا ما يفسر الأسباب التي دعت لمناهضة المجاز في المجال الديني على الأخص – داخل الثقافة العربية. فهناك اتجاه لا يزال مهيمناً : إما أنه يرفض التأويل – أي المجاز ويفهم النص الديني حرفياً، وإما أنه يقبله لكن بشروط لا تتيح مجالاً لأي جواب يتعارض مع الشرع، ثمة، في الحالين، أولية للنص يجب التسليم بها، وليس التأويل – بحسب هذا الاتجاه إلا توكيداً لما يتطابق مع المعطى المباشر – الحرفي – للنص التأويل هنا نوع من العمل التحليلي لإثبات النص وما يتضمنه – وليس للتساؤل حوله – أو لتأويله بما يعارض الظاهر والشرع.

تكمن شعرية المجاز في لا مرجعيته، أي في كونه ابتكاراً، كأنه بداية دائمة، ولا ماضي له وهو بوصفه طاقة لتوليد الأسئلة، يجدد الإنسان، فيما يجدد الفكر واللغة، والعلاقة بالأشياء إنه حركة نفي للموجود الراهن، بحثاً عن وجود آخر. فكل مجاز تجاوز : كما أن اللغة فيه تجوز نفسها، فإن الواقع الذي تفصح عنه يجوز نفسه، عبرها، هو أيضاً. وهكذا يصلنا المجاز بالبعد الآخر للأشياء – بعدها اللامرئي.

طبيعي، والحالة هذه، أن يقتضي المجاز حركية القراءة التي تواكب حركيته، بحيث تكون القراءة جديدة دائماً، هي أيضاً. فالقراءة التي تصر على فهم النص حرفياً أو ظاهرياً لا غير، تتناقض مع طبيعة اللغة ذاتها، ذلك أن الحرفية قتل للغة، صورة ومعنى، عدا أنها قتل للإنسان وفكره، وفي هذا المستوى يمكن القول إن النص هو بتأويله، بتعبير آخر، لا مجاز أو لا تأويل في كل نص يراد منه الوصول، معرفياً – إلى وثوقيات نهائية – كالنصوص الدينية – والعلمية والرياضية. والدينيون هم الأشدّ عداءً للمجاز. ذلك أنهم يهتمون بما يسمونه الحقيقة التي يبشرون بها، وبوضوحها الكامل. والمجاز تخييلي – أي أنه في نظرهم – باطل ولا معنى له(٥).

لغة المجاز (غامضة) يتعذر تحديدها تفلت من كل تحديد. (غريبة) لا تحصي الأشياء ولا تمثلها، وإنما توقظها وتغنيها حينما قال أبو تمام:

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه
بكفيك ما ماريت في أنه برد

قال الباحثون : هذا مناقض لقول القدماء كالفرزدق :

أحلامنا تزن الجبال رزانة

وتخالنا جناً إذا ما نجهل

وقالوا: إن بيت أبي تمام قد أضحك الناس منذ سمعوه إلى اليوم بهذه الصورة الغريبة، وهي الحلم في الكفين. وكيف يكون الحلم في الكفين؟! (٦)

ولكن هؤلاء النقاد لم يقدروا الفرق البعيد جداً بين عقلية أبي تمام وعقلية الشعراء المتقدمين. الحلم في بغداد وفي القرن الثالث للهجرة غير الحلم في البصرة في القرن الأول للهجرة. فليس غريباً أن يكون حلم المتحضرين في بغداد رقيق الحواشي. أما «لو أن حلمه بكفيك» فهذا غريب. ولكن أي قيمة للشاعر المبتكر إذا لم يستطع أن يخترع لك من الصور ما يبهرك ويضطرك إلى أن تعجب بهذه الصور الجديدة(٧).

ومن الممكن أن يقال إن أبا تمام تجاوز ظاهر الحلم إلى باطنه بحيث خلق منه فضاء يتسع لفضاء تجربته كاشفاً عبر ذلك عن حركية الحلم وغناه الداخلي. اللغة المجازية بوصفها بدعة تتيح للباحث التأمل في حركية الحلم ودوره التغييري داخل واقع متحضر أو نظام ارستقراطي مترف.

هذا الحلم بوصفه رقيقاً كالبرد عصي على التعبير أو لا يعبّر عنه إلا رمزاً أو إشارة أو إيماء. ومن هنا يبدو الحلم في بيت أبي تمام كمثل بيت تسكنه الرموز والتلويحات. أبو تمام يستخدم اللغة بطريقة مختلفة ويجعلها تقول شيئاً آخر مختلفاً. إنه يضع الكلمات في فضاء لم تعهده. ومن هنا يخلق بها جمالاً غير معهود. وبدءاً من ذلك يمكن القول إن لاقتران الحلم بالرقة والبرد أهمية فريدة بالنسبة إلى الإنسان المسكون بها حيث التحرر من الماضي الثابت - التقليد، الذي يشعر أنه يقيده. ذلك أنه يخلصه من اغترابه أو من غيابه في هذا الواقع، ويتجاوز به الطرق المألوفة في مقاربة الواقع ويدلنا على ما هو أبعد وأغنى.

ومعنى ذلك أن بنية الكتابة المجازية التي يتمثلها أبو تمام تقوم على لغة التشويق للبحث والسؤال ومعرفة المجهول والدخول في حركة اللانهاية، كما تقوم على إعادة النظر تجاوزياً في لغة السائد (الثبات، التقليد) تأسيساً للغة الأصل (التحول، الإبداع) اللاوعي، المجهول، الغامض، الغريب، الذي لا يدرك تماماً والذي كلما انكشف منه شيء بدا كأنه يدفعنا إلى مزيد من الكشف.

ولعلي أوفق حين أقرأ معك مثلاً آخر لأبي تمام:

أجدر بجمره لوعة إطفاؤها

بالدمع أن تزداد طول وقود

يقول المتقدمون: «وهذا خلاف ما عليه العرب وضد ما يعرف من معانيها. لأن المعلوم من شأن الدمع أن يطفئ الغليل ويبرد حرارة الحزن، ويزيل شدة الوجد، ويعقب الراحة، وهو في أشعارهم كثير موجود ينحى به هذا النحو من المعنى فمن ذلك قول امرئ القيس:

وإن شفائي عبرة مهراقة

فهل عند رسم دارس من معوّل

وقول ذي الرمة:

لعلّ انحدار الدمع يعقب راحة

من الوجود أو يشفي نجيّ البلابل

وقول الفرزدق:

فقلت لها إن البكاء لراحة

به يشتفي من ظن أن لا تلاقيا

وهو كثير في أشعارهم، ما عدل به أحد منهم عن هذا المعنى(٨).

إن هذا الجانب الذي يلح عليه المتقدمون هو الجانب الأكثر ضيقاً، لأنهم يقصرون اهتمامهم وتعبيرهم على ما هو ماثل أمام الجميع، ولا يعبرون إلا عما يعرفه الجميع. هؤلاء لا يرون من الشجرة حركتها الداخلية في جذورها ونسغها ونمائها، وإنما يرون الغصن والورق والثمر. هؤلاء لا يعترفون أنه مقابل المرئي في العالم ينهض اللامرئي، وإزاء الموضوعي ينهض الذاتي، وإزاء الواضح ينهض الغامض. وإزاء المألوف ينهض الغريب.

اتقاد جمرة اللوعة بالبكاء هو نوع من التنقيب والحفر في أعماق الذات حيث يتم تجاوز الأنا والاغتراب في العالم الخارجي، والتماهي مع الذات ومعرفتها. إنها ثورة (القلب) ثورة الكشف عن الغيب المحجوب.

تتحقق هذه الثورة بهدم المألوف وتتميز أساسياً بغياب الرقابة غياباً كلياً وتتميز تبعاً لذلك بكونها اكتشافاً للانهاية في داخل الإنسان. واكتشافاً لأسرار جديدة فيه وكشفاً عن العالم الخفي فيه. إنها نوع من السير في أرض غامضة نحو أخرى مجهولة.

وعلى هذا نصف شعر أبي تمام بأنه رفض جذري للماضي (الثبات، التقليد) وبأنه يدخل الإنسان بدءاً من ذلك في مناطق عديدة أو متنوعة. وشعره في ذلك معيار للحداثة الشعرية. فلا يمكن أن يعدّ أي إنتاج شعري كبيراً إلا بقدر ما يغوص في هذه المناطق.

بهذا المعنى نفسه يقول أبو تمام:

لا تسقني ماء الملام فإنني

صبٌ قد استعذبت ماء بكائي

فحين سمع بعضهم قول أبي تمام هذا «أخذ وعاء وذهب يطلب منه في شيء من السخرية قطرات من ماء الملام هذا فيجيبه أبو تمام بأنه لن يعطيه ما يريد قبل أن يأتيه بريشة من «جناح الذل» وهو يشير إلى الآية: ﴿واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾(٩).

في هذا التشكيل المجازي تتقاطع أبعاد ودلالات تجسدها تجربة رموز وتلويحات تفرض التواصل معها ذوقياً. وهو تشكيل يمثل قطيعة مزدوجة مع لغة الكتابة الشعرية القديمة، وهو في ذلك غربة داخل الموروث الشعري الثقافي. وهو بوصفه غربة يمارس نظاماً آخر للتعبير والكتابة. هكذا يتوجه إلينا هذا البناء المجازي طالعاً من مجهول يستلزم قراءة بوصفه مرجع ذاته لذاته ويستلزم قراءة بعين القلب، لا في أفق المعلوم، بل في أفق المجهول.

الخاصة الأساسية في بيت أبي تمام هي خروجه من الدلالات والمعاني والصور التي أضفتها الكتابة الشعرية التي تقدمته. هكذا يكتب أبو تمام الغامض وما لم يكشف عنه من قبل.

التشكيل المجازي هنا تغيير. إنه يكتب عالماً لم يتعين ولم يتحدد. وتكمن إبداعيته في الكشف عن العلاقات الغامضة في الكون الذي لا ينتهي. أي الذي لا ينتهي غموضه.

إن تأكيد أبي تمام على أنه عاشق يشرب من دموعه تأسيس العلاقات مع المجهول. ومن أجل ذلك يؤسس للغة أخرى من أجل التواصل مع هذا المجهول. إنه يدعونا لكي نفهم التجربة التي يواجهها الخلاّق العربي الذي يعيش ويكتب في حالة من الحصار (ماء الملام) مأخوذاً بسر عاشق (يستعذب ماء بكائه) ينسج بدءاً منه أملاً بما يفتح له أفقاً

Afāq al -Taqāfa Wa al -Turāt
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Jum `a al -Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة و التراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

☐ سنة One Year — ☐ أكثر من سنة More Than One Year — ☐ عدد السنوات # of Years

Issues # .... : للأعداد — # of Copies: .... : عدد النسخ

Subscription Date : .... : ابتداء من تاريخ

☐ شيك Check — ☐ حوالة مصرفية Bank Draft — ☐ حوالة بريدية Postal Draft

Date : .... : التاريخ — Signature : .... : التوقيع

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات :
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً .
للأفراد : ٦٠ درهماً .
للطلاب : ٤٠ درهماً

في الخارج :
للمؤسسات : ٢٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً .

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ - بنك المشرق - دبي
Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc . # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al -Taqāfa
Wa al - Turāt

آفاق الثقافة و التراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

Name: .... : الاسم الكامل

Institution: .... : المؤسسة

Address : .... : العنوان

P.O.Box : .... : صندوق البريد

No of Copies ☐ عدد النسخ — Issue No ☐ العدد

Subscription ☐ اشتراك — Exchange ☐ تبادل — Gift ☐ اهداء

Sig- .... التوقيع — Date .... : التاريخ

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة و التراث

ص ب : ٥٥١٥٦ – فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) – دبي – الإمارات العربية المتحدة

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ

P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

Stamp
الطابع
البريدي

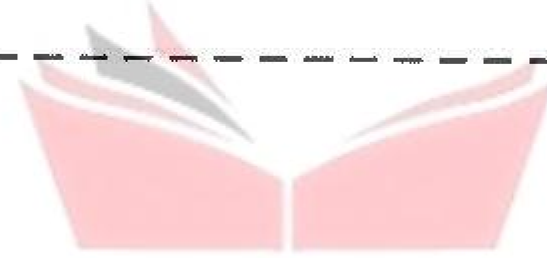
Name: .... الاسم :

Address : .... العنوان :

Country : .... البلـــد :

Phone : .... هاتف : P.O .Box : .... ص ب :

Fax : .... فاكس :



يهدم الحصار. إنه يدعونا لكي نفهم هذه التجربة بحركة الأحشاء ونبضات القلب. كما لو أنّ علينا أن نصهر فيها، أن نتماهى معها كما نتماهى مع طفولتنا ولا شعورنا إنها تجربة تقول لنا إن الحقيقة شوق، وهي غير موجودة بغموضها الكامل إلا في اللغة - أعني في الشعر. الشعر الذي يتيح لقاء انفرادات ويدخلنا في حالة نشوة أو حالة من الصحو الأكمل الذي لم يتح لشاعر قبل أبي تمام.

في هذا الأفق نستطيع أن نتابع حداثة أبي تمام. هذه الحداثة التي تحاور المستقبل وتعيش فيه وتتشابك معه اشتباكاً أعمق مما يتصور كثير من الدارسين. ولا غرابة في ذلك فشعر أبي تمام يقوم على الصفة التعددية والعمق والاحتمال والتناقض وتضارب الدلالات وغموضها، والجمع بين الأضداد والعناصر المتنافرة المتغايرة.

يقول أبو تمام في موقعة عمورية :

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به
نظم من الشعر أو نثر من الخطب
فتح تفتّح أبواب السماء له
وتبرز الأرض في أثوابها القشب
لقد تركت أمير المؤمنين بها
للنار يوماً ذليل الصخر والخشب
غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى
يقلّه وسطها صبح من اللهب
حتى كأن جلابيب الدجى رغبت
عن لونها أو كأن الشمس لم تغب
ضوء من النار والظلماء عاكفة
وظلمة من دخان في ضحى شحب
فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت
والشمس واجبة في ذا ولم تجب
ما ربع مية معموراً يطيف به
غيلان أبهى ربىً من ربعها الخرب
ولا الخدود وقد أدمين من خجل
أشهى إلى ناظري من خدّها الترب
سماجة غنيت منّا العيون بها
عن كل حسن بدا أو منظر عجب

الألفاظ تحمل أكثر من معانيها، وكل لفظ ليس مستقلاً في حد ذاته وإنما جاء به ما بينه وبين غيره من تناسب وتجانس وتضاد. وتكاد تكون الأبيات تلويناً بالأضداد وبالأصح بالمقابلات ذات الإضاءة النسبية والمتضادة. وتعتمد في بلوغ عرضها الفني اشتباك المعاني العنيف وتقاطع الدلالات المتضادة وتقابل الصور والأفكار ومراعاة نسبها الفنية كما يعمد إلى ذلك بعض المهندسين أو المصورين - فدلالة اللفظ مفتوحة وليست مغلقة - والإيحاء قوي بقدر التعبير.

ونستطيع أن نمضي في هذا الأفق فنقرأ قوله في هذه الصورة الشخصية الرائعة :

ولكنني لم أحو وفراً مجمَّعاً
ففزت به إلا بشمل مبدد
ولم تعطني الأيام نوماً مسكناً
ألذّ به إلا بنوم مشرّد
وطول مقام المرء في الحي مخلق
لديباجتيه فاغترب تتجدد
فإني رأيت الشمس زيدت محبة
إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

فالوفر المجمع والشمل المبدد والنوم المسكن والنوم المشرد كل منها لا يتم ولا يتهيأ إلا بالآخر. والإقامة والاغتراب، والأخلاق والتجدد كلها تجري مشتبكة متساندة بعضها آخذ ببعض. حتى الشمس ينبغي أن تغيب وأن تشرق وأن تظهر وأن تحتجب حتى تزيد محبتها. التضاد هنا

أساس التفكير كما يقول الجدليون(١٠).

ويصف أبو تمام اليأس فيجلب انتباهه أنه ملجأ. فهو يعرفه بالتضاد ويبين أن اليأس بما احتوى من أحزان هو الذي فتح أبواب الأمل في هذه الحياة. فاليأس يلبس وهو ملجأ برغم أحزانه وقنوطه :

نهنهي الحزن فإن الحزن إن لم ينه لجا

والبسي اليأس من الناس، فإن اليأس ملجا

فالمقابلة بين الأضداد من شأنها أن تظهر مشقة الجهد وبلوغ المدى البعيد. وكأن أبا تمام يحمل في نفسه مأساته الخاصة أو كأن قلبه كما يقول :

ألف الأسى، وكأنما بين الأسى

قربٌ، وبين غوامض الأحشاء

ولا شك أنه كان واعياً لفنه هذا المستند إلى الحدود المتغايرة المتقابلة المتضاربة ظاهرة وباطنة. ويكفي المرء أن يتأمل هذا الضياء المظلم من قوله :

أين التي كانت إذا شاءت جرى

من مقلتي دمع يعصفره دم

بيضاء تسري في الظلام فيكتسي

نوراً وتسرب في الضياء فيظلم

أو هذا العرس – المأتم:

لقد ضاقت الدنيا عليَّ بأسرها

بهجرانه حتى كأني في حبس

أسكّن قلباً هائماً فيه مأتم

من الشوق، إلا أن عينيَ في عرس

أو هذا الصخر – الماء : (من وصفه للمطر):

فلو عصرتَ الصخر صار ماء

من ليلة بتنا بها ليلاء

إن هي عادت ليلةً عداء

أصبحت الأرض، إذن، سماء

ليدرك كيف أن الألفاظ تفقد معانيها أو تبتعد عنها، وكيف يمتزج البحث عن الفرح مع البحث عن الحزن، كيف تكامل الضياء والظلام، والصخور والماء، وكيف أن تكاملها يتيح لهما أن يخلقا الكون.

هكذا يأخذ التشكيل (التضاد) بعداً رمزياً ويفتح باستمرار أبواباً جديدة على اللاشعور. وفي هذه النقطة من تجربة أبي تمام الشعرية لا تعود اللغة لغة تفاهم. من هنا وظيفة المجازفة الشعرية. فالشاعر هو من يفهم لغة بلا تفاهم.

ويمثل (المجاز) أحدث صيغة للقطيعة مع الصيغ الشعرية القائمة ولإحلال صيغ أخرى محلها شديدة الفعالية والنمو. والتي ترتسم حدودها المتحركة بشكل غير واضح في أعماق الشاعر. ولم يحدث أبداً – قبل أبي تمام – أن وجدت طريقة في التشكيل الشعري تبنّت المجاز وانقطعت عن التراث – الماضي، وانفصلت عنه، ورفضته أو تناقضت معه كطريقة أبي تمام. ومن هنا كانت حداثته – وبوصفها إبداعية – حركة، كانت دلالتها الغنيّة كامنة في التغيير والفروقات. ولذلك لا يمكن أن تكون قواعد أو قوانين محددة. إنها كمثل أفق ينهض بأضوائه وأبعاده على فضاء الحاضر والمستقبل والمجهول والغريب والغامض.

يقول أبو تمام يصف النساء :

السالبات امرأ غريمته

بالسحر والنافثات في عقده

لبسن ظلين : ظل أمنٍ من الدهر

وظلاً من لهوه ودده

فالتشكيل المجازي يخلق نموذجين من النساء، يجسدان مظهرين من الأنوثة – أو ظلّين – بخصائص متميزة تعزلهما عن

جميع النماذج : المرأة - الساحرة. والمرأة - اللهو واللعب. أي المرأة - الطفل. تخلق المرأة - الساحرة انتصار الرغبة والتغيير وتجعل من الحب أمنية مثيرة أكثر منه واقعاً معيشاً. تبطل بسحرها النسيان والغياب وتضعنا أمام مغامرة البحث عن غائب يعرف الساحر والشاعر أنه يظل غائباً وتخلق المرأة - (اللهو واللعب). المرأة - الطفل. تخلق الغوص في الجهة المعتمة من الأشياء حيث تتأسس الرغبة دون عائق. تخلق الحلم، تزحزح حدود العالم لأن العالم يُعاد خلقه، ولا يعود ثمة فاصل بين الموضوعي والذاتي. وفي قوله :

فما وجدت على الأحشاء أو قد من

دمع على وطن لي، في سوى وطني

صيرت لي من تباري عبرتي سكناً

مذ صرت فرداً بلا إلفٍ ولا سكن

التشكيل المجازي (وطن في الدمع) يخلق إيحاء لا يستطاع التعبير عنه بغيره. ذلك أنه يضع المعنى في تموجات وتقاطعات مستمرة ويصور الهم البعيد الذي يخضع له أبو تمام، ومغالبته للهجر والنأي وإحساسه بالعزلة والغربة والضياع. ومن هنا نزعم أن التشكيل المجازي (وطن في الدمع) ثروة شعورية لا عوض عنها وتعبير مركب كثيف يمكننا من رؤية أبعاد كثيرة متضاربة. وملاحظة سياق التشكيل المجازي ذات مقام. (فالتنكير) في قوله (دمع، وطن، سكناً - فراداً بلا إلفٍ ولا سكن) يضيف معنى ذا قيمة ويشير بطريقة ما إلى أن الشاعر قد أنهكه الإحساس بالبعد والاغتراب. بل إن (التعريف) في هذا المقام محال لا يقوم البتة لأنه يلغي ظل العمق وظل الإبهام معاً، ويلقي في الغالب الأعم الحسّ بالوضوح والإلفة. وعلى العكس من ذلك يكون التنكير قادراً على بعث الحس بهذه المعاني أو تصويرها تصويراً أدبيّاً يترك أثراً فعالاً في الحس. فالتنكير هنا عامل في تصور البعد وتقوية الإحساس به. وبعبارة أدق تقوية الشعور بالعزلة والاغتراب الأليم.

يقول أبو تمام يصف الشتاء :

لقد انصعت والشتاء له وجه

يراه الرجال جهماً قطوبا

في ليالي تكاد تبقي بخد الشمس

من ريحها البليل شحوبا

فضربت الشتاء في أخدعيه

ضربة غادرته قوداً ركوبا

لو أصخنا من بعدها لسمعنا

لقلوب الأيام منك وجيبا

هنا نجد التشكيل المجازي يخلق إيحاءات مختلفة. وإذا قرأنا هذه التشكيلات وغضضنا النظر عن دلالاتها القريبة الثابتة استطعنا أن نرى فيها رمزاً ووجدنا أننا بصدد مواقف وجدانية متشابكة ومعقدة. وجدنا (الشتاء - الإنسان بوجهه المتجهم تارة. والشتاء - الجهل الذي يضرب على أخدعيه تارة أخرى. وخدّ الشمس الذي أبقته رياح الليل الندية الباردة بليلاً ...إلخ).

وكلها يرتبط بإحساس عميق بالزمان الذي تغرق فيه فصول الحياة جميعها وتتلاشى الأعمار. وفيها جانب شعوري واضح هو أن أبا تمام قد أنهكه الإحساس بالفناء والبلى، ويحاول عبثاً أن يوقف حركة الزمن فيرد إلى الشمس خدها البليل أو يضرب الشتاء بأخدعيه فلا يقبض يديه إلا على باطل ووهم. وفي استطاعتنا أن نتصور، مرة أخرى، إحساس أبي تمام بفكرة الزمان حيث يقول :

لحقنا بأخراهم وقد حوّم الهوى

قلوباً عهدنا طيرها وهي وقّع

فردت علينا الشمس والليل راغم

بشمس لهم من جانب الخدر تطلع

نضا ضوؤها صبغ الدجنة وانطوى

لبهجتها ثوب السماء المجزع

فو الله ما أدري أأحلام نائم

ألمت بنا أم كان في الركب يوشع

فالتشكيلات المجازية التي هي في ذاتها لا معنى لها ولا تتسم بأي بعد فني تصبح نشاطاً رمزياً متجدداً وبناء أسطورياً عميقاً حين توضع داخل التجربة الشعرية الذاتية. ولولا التجربة الذاتية لكانت التشكيلات المجازية المكونة ضئيلة الأهمية ولما كان للمعنى الذي يتقاطع باستمرار مع هذه التشكيلات إلا قدر ضئيل من الإثارة والخفاء والعمق. فلا بد أن تحيا التجربة الذاتية داخل كل تشكيل مجازي وتشيع فيه روحها وتجعل كلاً منها يدعم الآخر ويتشابك معه ويكشف عن وجهه الخفي الغامض.

فأبو تمام الساحر يوقف حركة الشمس هنا أو يردها بعد الغياب عندما يصف لحوقه (بأحبابه المرتحلين لتوديعهم وقد شف الشوق فؤاده، فلما بلغ إليهم في ظلمة الليل ورأى حبيبته شعر ببهجة لا تعادلها إلا بهجة طلوع الشمس التي تغمر بنورها ثوب الليل المرصع بالنجوم فاستغرب حصول ذلك وتجاهل تحيراً وتدلهاً. ولتوكيد شعوره بتلك البهجة قال إما أن يكون هذا حلماً أراه في النوم وإما أن يكون في الركب يوشع النبي الذي رد الشمس. إنه «ساحر نظم» بحق.

في هذا الأفق أخذ أبو تمام – الساحر يعيد اللغة إلى حياتها البدئية الأولى التي ترتبط في ما لا يقال، في ما يتعذر قوله، فحوّل الكلمات نفسها إلى مدّ حركي – مجازي لا منته، بحيث تصبح الكلمات في القصيدة الشعرية شبيهاً بكيان أثيري – مادة انخطاف وإشراق لا حاجز بينه وبين المجهول أو «الحياة الحقيقية الغائبة»

يقول أبو تمام في (الخمرة) :

غدت وهي أولى من فؤادي بعزمتي

ورحت بما في الدن أولى من الدن

لقد تركتني كأسها وحقيقتي

مجاز، وصبح من يقيني كالظن

إذا اشتعلت في الكأس، فالكأس، نارها

تلقيتها من راحتي فنق لدن

غرير الصبا في وجنيته ملاحة

بها فنيت أيام يوسف في السجن

إذا نحن أومأنا إليه أدارها

سلافاً كما الجفن وهي من الجفن

يخرج الخمرة من ماضيها، ويدخلها في صورة أخرى مضفياً عليها أبعاداً جديدة. الخمرة هنا تغيير، تحويل. إنها تغير الأشياء وتحولها وتجدد صورها وعلاقاتها.

إن النار هي التحول الأول للخمرة. هكذا يكتب أبو تمام الغامض. لا شيء يبقى متعيناً أو محدداً. لا شيء يحتفظ بهويته الجاهزة المسبقة. هوية الأشياء تبدو في مجيء دائم لا ينتهي. الإنسان، في هذا التحول والتغيير، يصبح عصيّاً على كل هوية جاهزة ومنتهية. إنه متغير كمثل الأشياء. حقيقته مجاز، ويقينه ظن. وزمنه هو زمن الخمرة كما أن زمن الخمرة هو زمنه .إنه يخلق هويته أو يبدع ذاته فيما يبدعه عمله.

وهو إذ يشير إلى قصة (يوسف) الواردة في القرآن.

من قوله :

غرير الصبا في وجنتيه ملاحة

بها فنيت أيام يوسف في السجن

فإنه يخرج هذه القصة من ماضيها، ومن طرق التعبير عنها، ويدخلها في صورة أخرى. إنه يؤسس لعلاقات مع المجهول تغاير العلاقات التي يرسيها التقليد الديني لهذه القصة. وتبعاً لذلك يؤسس للغة أخرى من أجل التواصل مع هذا المجهول، ويبتكر طريقة جديدة في الكتابة يبحث داخلها في التقارب المدهش بين الصور عن وسيلة تجعلنا نحظى بأصالتنا.

والدهش أحد الأسس في الجمالية الشعرية عند أبي تمام. ذلك أنه لقاء مع المجهول يمثل حركية حداثة الشعرية أو إبداعه الشعري.

لقد كانت الكتابة التحويلية الهاجس الأول لأبي تمام. ذلك أن الشعر بالنسبة إليه يكمن معناه العميق في تجاوز المعاني الثابتة إلى الدخول في أسرار المعاني الخفية المتشابكة.

أن يخلق من النصوص الشعرية فاعلية سحرية سيميائية وأن يحقق التحول فيؤسس الصلة المضيئة بين الأعماق المجهولة في الإنسان من جهة، وفي الكون من جهة ثانية. ولهذا فإن مهمة الشاعر الحق الكشف والتحويل. والشعر ليس كلاماً بل هو (صنع) سيميائي، أي تحويلي، غايته المشاركة في سرّ الخلق الأول. وفي هذا ما يفترض بالشاعر المبدع أن ينقطع عن التقاليد والعادات والمألوف لكي يتمكن من السير بعيداً عبر المجهول. وهذا ما فعله أبو تمام لنستمع إليه مرة أخرى يصف الخمرة والسحاب، يقول :

وكأس كمعسول الأماني شربتها

ولكنها أجلت وقد شربت عقلي

إذا عوتبت بالماء كان اعتذارها

لهيباً كوقع النار في الحطب الجزل

إذا هي دبّت في الفتى خال جسمه

لما دبّ فيه قرية من قرى النمل

سقى الرائح الغادي المهجّر بلدة

سقتني أنفاس الصبابة والخبل

سحاب إذا ألقت على خلفه الصبًا

يداً قالت الدنيا أتى قاتل المحل

ترى الأرض تهتز ارتياحاً لوقعه

كما ارتاحت البكر الهديَ إلى البعل

لا قيمة إلا في هذا التحول حيث ينعدم التمييز بين المتناقضات، بين اللهب والحجر والحيوان، وحيث لا يعود الشيء مرآة للإنسان، بل يصبح أيضاً الإنسان نفسه مرآة للشيء،الشيء يرى الإنسان كما يرى الإنسان الشيء، يصبح الإنسان صورة، يرى نفسه بنفسه في الأشياء ويتكشف له العالم كله. المدار الأساسي لهذه الأبيات هو تخطي المرئي إلى اللامرئي، المحسوس إلى اللامحسوس، والمسموع إلى اللامسموع. أبو تمام يخلق عالماً خيالياً ينهض على تناغم يتضمن جميع الممكنات التي ينطوي عليها النص والتي لا نراها.

فأبو تمام، هنا، شارب ومشروب في آن. يشرب الخمرة لكنه هو نفسه مشروب. ولكي يحقق أبو تمام حريته ويحقق رغباته لا بدّ من أن يقتلها بالماء. لكنه يقتلها لكي يستعيدها في صورة اللهب والنار التي تحسن الغوص في داخله وتحسن استقصاء ما يضمره وتتقصى جميع أسراره لكي لا تستبقي منها غير الجوهر - غير هذه النار التي تدب في جسمه كقرية من قرى النمل.

الماء هو التحول الأول للنار. هكذا يتوجه

إلينا هذا النص طالعاً من مجهول تتقاطع فيه أبعاد ودلالات تجسدها لغة مجازية تستلزم قراءتها بعين القلب، لا بعين الوجه، بل في أفق المجهول.

والسحاب نفسه خمرة. شارب ومشروب في آن، رمز تحويل وتغيير وخلق. فقد فقدت الأرض به فساتينها المجدبة، ولم يعد الجفاف يسجن الحقول ولم تعد الشمس جحيماً. لقد قتل السحاب المحل وأعطى للأرض ولادة جديدة مقدسة. الآن يضطجع السحاب في الحقول المكشوفة والوديان والغابات. الآن ينام مع حبيبته الأرض. ينام معها كزوجين عاشقين. وكل شيء يستمر ويتجدد. إن أبا تمام ينظر إلى العالم (بعين القلب) لا (بعين الوجه). وهو إذ ينظر إلى العالم (بعين القلب) يحوله إلى شيء لا يمكن حصره أو تشكيله في صورة - إلى «شيء/ لا شيء» أو إلى «شكل/ لا شكل». الأشياء تتداخل، والأشكال تتشابك وتتقاطع. وتخلص لهذا التشابك والتداخل حتى يظل كل شيء - كما يقول أبو تمام :

«حرّان في بعضه عن بعضه شغل»

تكاد تنتقل الأرواح لو تركت
من الجسوم إليها حين تنتقل

وكأن مهمة (عين الوجه) هي في أن تحمل اللامرئي عبر المرئي، والشفافة عبر الكثافة. كما يعبر أبو تمام :

ولقد رأيناها له بقلوبنا
وظهور خطب دونها وبطون
ولذاك قيل : من الظنون، جليّةٌ
صدقٌ، وفي بعض القلوب عيون

وصحيح أننا في الكثافة لا نشاهد إلا المرئي، لكن صحيح أيضاً أننا لا نرى في الشفافة إلا ما نقدر أن نشاهده بعين الوجه.

هكذا يمكن القول إن الشيء فنّياً ولادة دائمة حتى في موته. بل إن لحظات موته هي لحظات من ولادته(١١).

لهذا يقتضي الكلام على الحداثة الشعرية في الإبداع العربي بخاصة أن نطرح السؤال الدائم، الذي طرحه أبو تمام في شعره، عن معنى الرؤية.

في أفق هذه الرؤية «رؤية القلب» يرفض أبو تمام (صدأ العيش) - وبالأصح - (صدأ الكتابة) أو (رؤية الوجه)، وأشياءها الأليفة المتكررة المتشابهة. كما يرفض العودة إلى المعلوم والثابت واليقين والانغلاق والوضوح. ذلك أن التطابق أو التشابه ليس شأناً إبداعياً أو أن المعلوم والثابت واليقين ليست من طبيعة الفن هذا ما يريد أن يقوله أبو تمام إذ يقول :

هذّب في جنسه ونال المدى
بنفسه، فهو وحده جنس
ضمخ من لونه فجاء كأن
قد كسفت في أديمه الشمس
يشتاقه من جماله غده
ويكثر الوجد نحوه الأمس
أيامنا في ظلاله أبداً
فصل ربيع ودهرنا عرس
لا كأناس قد أصبحو (صدأ العيش)
كأن الدنيا بهم حبس

في هذا الأفق من (رؤية القلب) ورفض (رؤية الوجه) و(صدأ العيش) و(صدأ الكتابة) جاء شعره مغامرة في الغد، في المجهول. في ما لم يعرف. مؤكداً على الأنا - الذات.

لا مرجعية له إلا الإبداع، قائماً على البعد النقدي والحركية والانفجار المعرفي الذي تهمّش فيه الرؤية السلفية التقليدية، مبنّياً

على التعدد والمجاز والاحتمال يفترض في الذات ومن يخاطبه الحيرة والدهش والغموض والغرابة. إنه – كما يقول أبو تمام – (وحده جنس).

لا نغالي إذا قلنا إن أبا تمام بممارسته كيمياء الكلمة أو الممارسة السحرية للغة وكشفه الدائم عن اللامعقول واللامعروف واللامعقول واللامرئي واللامحدود، وشغفه بالغريب والغامض والخفي، والقطيعة مع التقليد – الثبات، والكتابة في عالم لم يتعين ولم يتحدد ولم يكشف بعد، والتأسيس لعلاقات مع المجهول – لا نغالي بعد هذا إذا قلنا إن أبا تمام كان يؤسس لما يصح أن نسميه بـ «صوفية» الفن. لكن يجب أن نفرق بين مشحون الصوفية الديني – التاريخي، وبين مشحونها بوصفه تجسيداً لرؤية فنية.

هذه الصوفية الفنية التي تكمن أهميتها، باللغة خصوصاً بوصفها أداة كشف وتغيير وتحويل، وبوصفها تأسيساً لشكل آخر للمعرفة، لحقل معرفي آخر، لتراث «الأسرار» – تبقى سؤالاً مطروحاً على العالم وعلى الفن ذاته معاً. والإجابة عليه تقتضي دراسات متقاطعة في الفن والتصوف والسوريالية. وهي دراسات ليس موضعها الآن هنا. ونرجو أن تتحقق في دراسات المبدعين الذين يكافحون من أجل فهم جديد وقراءة جديدة.

الهوامش

١ – الثابت والمتحول، ٢:١١٦.
٢ – المرجع السابق، ٢:١١٨.
٣ – الموازنة، ١:٢٦١–٢٦٣.
٤ – المرجع السابق، ١:٢٦٦.
٥ – الصوفية السريالية، ١٤٤–١٤٥.
٦ – الموازنة، ١:٢٤٣.
٧ – من حديث الشعر والنثر، ١٠٤–١٠٥.
٨ – الموازنة، ١: ٢٠٩ – ٢١٠.
٩ – الأسس الجمالية في النقد العربي، ص١٨٨.
سورة الإسراء : ٢٤.
١٠ – دراسات فنية في الأدب العربي، ١١٠.
١١ – الصوفية والسريالية، ٢١٠.

مصادر البحث ومراجعه

١ – الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. تحقيق السيد صقر. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ – ١٩٦٥.

٢ – أدونيس، علي أحمد سعيد. الثابت والمتحول. ـ ط الخامسة. ـ بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.

– الصوفية والسريالية. ـ بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

٣ – إسماعيل، عز الدين. الأسس الجمالية في النقد العربي. ـ ط٣. ـ بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٧٤.

٤ – حسين، طه. من حديث الشعر والنثر. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣.

٥ – اليافي، عبد الكريم. دراسات فنية في الأدب العربي. ـ دمشق، ١٩٦٣.

شاعرية أبي القاسم الشريف السبتي(١)

الدكتور محمد الحجوي
كلية الآداب - القنيطرة - المغرب

كان هذا العالم الأديب الناقد(٢) من الشعراء البارزين في عصره، فقد منحه الله قريحة جياشة، ومشاعر صافية كصفاء سماء مدينة سبتة السليبة، فجادت قريحته بقصائد ومقطعات تُعَبِّرُ عن خلجات نفسه وخواطره، وقد توزّعت أغراض شعره بين شعر ذاتي يصف فيه مشاعره وتشوقه إلى بلده سبتة(٣)، وما قاسى من معاناة في موطنه الجديد (غرناطة)، وبين شعر الغزل والمدح والوصف والدعابة والمرح، وكل هذه الأشعار صاغها بمعانٍ وأخيلة وأنغام تذكرنا بمرحلة ازدهار الشعر العربي، فجاءت تحمل سمات الإبداع الفني بكل دلالاته ومعانيه، ولتحقيق هذه الغاية الفنية كان يستمد الديباجة الناصعة، واللغة الجزلة، والمعاني الصافية من شعر الفحول، ولم يلتفت إلى ما أحدثه المتأخرون في الشعر العربي من تلاعب بالألفاظ، واستكثار من المحسنات، وتطريز على الثوب الخَلَق لإخفاء ضعف طبيعتهم الفنية.

وإذا كان أبو القاسم الأديب والناقد يعد من الفقهاء والمحدثين أيضًا -وهذا الاتجاه بارز في كتابه: رفع الحجب-، فإن شعره خلا من الضعف والابتذال والانقباض الذي نجده في أشعار كثير من الفقهاء والمحدثين، فعندما تقرأ غزله فإنك تجد فيه روح المتيم الولهان، وكذلك الحال عندما تقرأ شعره في الدّعابة والمرح فإنك تلاحظ روحًا مرحة خفيفة لا تمت بصلة إلى انقباض الفقهاء.

وكان يمكن أن تكون هذه الدراسة أوسع وأفسح مجالاً في الأغراض والمعاني لو وصلنا ديوانه «جهد المُقِلّ» وهو من جملة ما ضاع من تراثنا(٤)، وبرغم ضياع ديوانه، فإننا سنحاول أن نستشف ما احتوى عليه شعره من جمال وقوة في الصياغة والمعاني من خلال أشعاره التي وصلتنا في كتابه

«رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة»(٥)، ومن مصادر أخرى في الأدب والنقد واللغة والتراجم.

مكانة أبي القاسم العلمية والأدبية عند القدماء والمحدثين

عرف أبو القاسم عند القدماء والمحدثين بكونه ناقدًا وعالماً لغويًا وعروضيًا وشاعرًا، فقد وجدنا الإشارات التي وصلتنا من أصدقائه وتلامذته تنص على سعة علمه، وغزارة اطلاعه مع قوة شاعريته، فهذا النباهي(٦) يقول: «ارتحل عن بلده سبتة، وقد تملأ من العلوم، وبرع في طريقتي المنثور والمنظوم، فطلع على الأندلس طلوع الصباح عقب السرى، وخلص إليها خلوص الخيال مع سِنَةِ الكرى»(٧).

نصّ النباهي في هذه المقولة على البراعة في المنثور والمنظوم، ولفظة البراعة تدل على الجودة والإتقان في الصناعتين، وهي سمة قلّما تجتمع عند الأدباء.

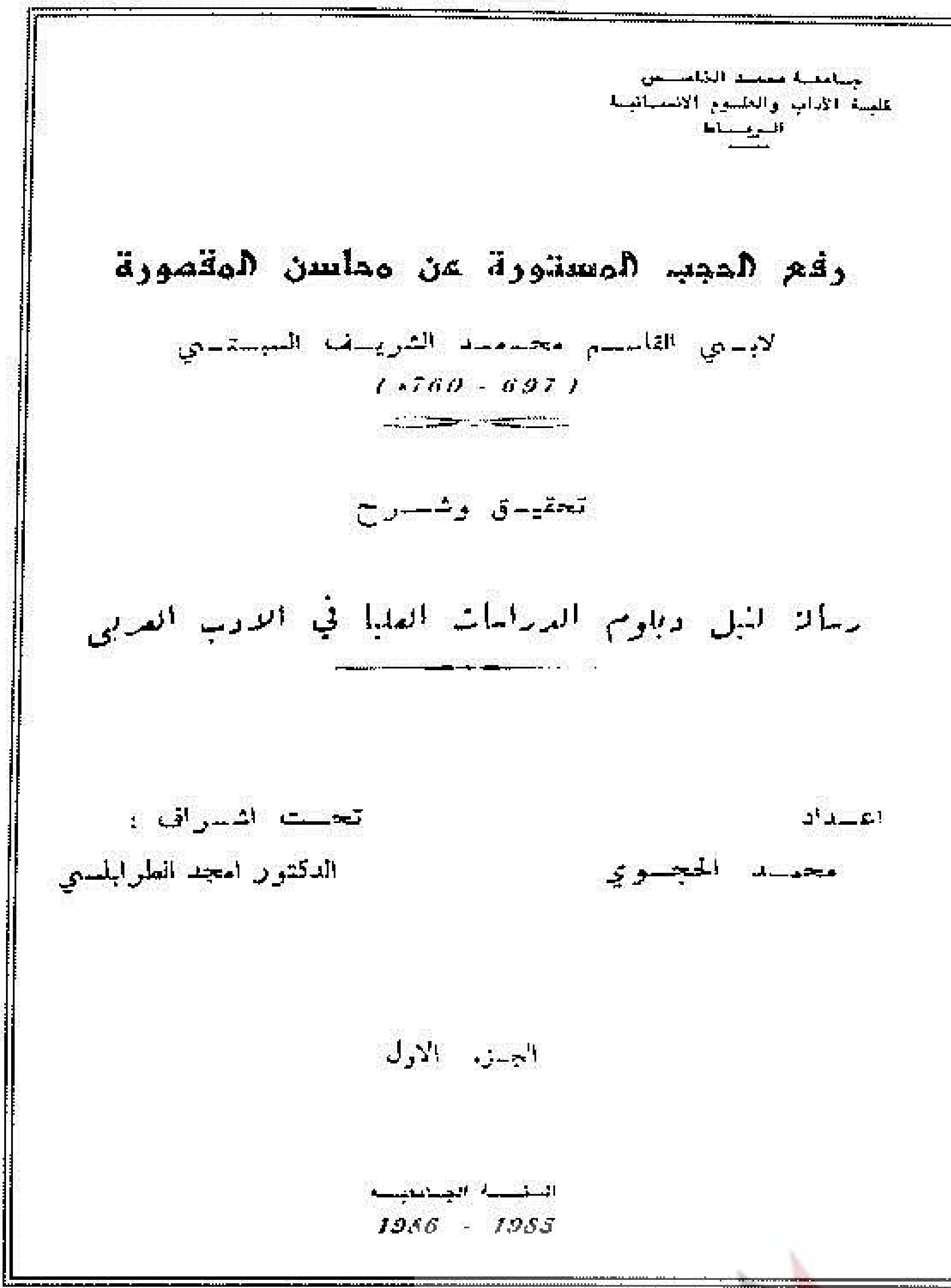
وتلميذه ابن زَمْرك(٨) لمّا رثاه بقصيدته المشهورة، ذكر الأثر الذي أحدثه فقده في العلوم، فقال:

يا حَسْرتي للعلم أقفر ربعُهُ

والعدل جُرّد أجملَ الأطواق(٩)

وقال ابن القنفذ(١٠) الذي كان يحضر حلقاته العلمية إنه «ممن يحصل الفخر بلقائه»(١١).

أما تلميذه وصديقه لسان الدين بن الخطيب الذي استفادَ من علمه فإنه يخصه بترجمة يؤكد فيها مزية العلم والذكاء ورجاحة العقل، فيقول:


جامعة محمد الخامس
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة

لابي القاسم محمد الشريف السبتي
(697 - 760هـ)

تحقيق وشرح

رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الادب العربي

اعداد
محمد الحجوي

تحت اشراف :
الدكتور امجد الطرابلسي

الجزء الاول

السنة الجامعية
1985 - 1986

«الشريف، نسيج وحده، وفريد دهره، إغرابًا في الوقار وحسن السمت وأصالة البيت، وتبحرًا في علوم اللسان، وإجهازًا في فصل القضايا، وانفرادًا ببلاغة الخطبة، وسبقًا في ميدان الدهاء والرجاحة»(١٢).

ويقول في إبداعه الشعري: «وأما الشعر فله فيه القِدْح المُعلَّى، والحظ الأوفى، والدرجة العليا»(١٣).

وذكر ابن جزي الكلبي(١٤)، وهو أحد تلامذته أيضًا، أنه نظم مقطعة وعرضها على شيخه للنظر فيها، وهي قوله:

ومعسول اللَّمَى عادت عَذَابا

على قلبي ثناياه العِذاب

وقد كتب العِذَار بوجنتيه

كتابًا حظ قارئه اكتئاب

وقالوا: لو سَلَوْتَ فقلت خيرًا

وأنَّى لي وقد سبق الكتاب؟

فقال له شيخه أبو القاسم: «قد نظمت هذا المعنى بالعروض والقافية في هذه الأيام اليسيرة».

ذكر هذا الخبر المقْري على سبيل توارد الخواطر(١٥).

ومن المحدثين نجد الباحث المرحوم محمد ابن تاويت يقول عند ذكر ترجمته: «وله نثر وشعر فائق»(١٦). وهي الملحوظة نفسها التي رأيناها عند النباهي من قبل.

أما الأستاذ محمد بن عبدالعزيز الدباغ فقد انتقص من شاعريته، وحصر إبداعه وتفوقه في مناهج الرواية العلمية من نقد وبلاغة وعروض وقافية، وقال: «وليس عدم إبداعه في شعره مما ينقص من قيمته النقدية وقدرته التأليفية»(١٧).

كل هذه الأقوال يؤكد بها أصحابها مكانة أبي القاسم في العلوم اللسانية والأدبية والنقدية، وفي إبداعه في الشعر خاصة باستثناء قولة الأستاذ الدباغ الذي نحترم رأيه إلا أننا لا نتفق معه في هذا الزعم، فلو تتبع أشعار أبي القاسم ووقف على ما فيها من تصوير بديع لخلجات نفسه وأحوال عصره لغير رأيه فيما نحسب.

الأغراض التي نظم فيها شعره

تعددت الأغراض التي نظم فيها أبو القاسم -كما قلنا آنفًا- من شعر ذاتي إلى غزل ووصف ومدح ودُعابة، وكل هذه الأغراض نجد فيها صدق عاطفته وصورة لحياته في بلدته سبتة، وفي الأندلس التي اتخذها مقرًا ومقامًا، وإذا كان الشعر خير معبّر عن نفسية قائله فإن هذا يعد سمة من سمات الطبيعة الفنية وخاصية من خصائص الشاعرية: «إن الطبيعة الفنية هي تلك الطبيعة التي تجعل فن الشاعر جزءًا من حياته أيًا كانت هذه الحياة من الكبر أو الصغر، ومن الثروة أو الفاقة ومن الألفة أو الشذوذ، وتمام هذه الطبيعة أن تكون حياة الشاعر وفنه شيئًا واحدًا لا ينفصل فيه الإنسان الحي من الإنسان الناظم»(١٨).

وشعر أبي القاسم برغم ضياع جزء كبير منه، فإن ما وصلنا يمكن أن نستخرج منه صورة لحياته في غربته ومعاناته وتعلقه بالطبيعة وبمن حوله.

شعره الذاتي

كانت غربة أبي القاسم عن موطن صباه، ومرتع لهوه، وبلد أهله وخلانه، ذات أثر كبير في نفسه، فقد حركت فيه تلك الغربة لواعج الشوق إلى موطنه الأول سبتة، وإلى رفاقه في مرحلة الطفولة والشباب، فأرسل صيحة من أعماق قلبه يعبر فيها عما يحس به من مشاعر صادقة لبلدته وأهلها:

يا أيها الراكب المُزْجِي ركائبه
يحثها السير بين القار والأَكَمِ
أبلغ بسبتة أقوامًا، ودونهم
عرض الفلا وذميل الأَيْنُقِ الرسم
أَلُوكة من غريب داره قدم
مرماه لا صَدَدٌ منهم ولا أَمَمُ(١٩)

وإذا كانت غرناطة، موطنه الجديد، قد وفرت له مجدًا وعلا، وأمّنته من ريب الزمان وتقلّبه، فهل استطاعت أن تهدئ من حنينه، وأن تطفئ هذا اللهيب؟.

إني بأندلس آوي إلى كنف
للمجد رحبٍ وظلٍّ للعلا عَمَمِ
وإن غرناطة الغرّا حللت بها
فصرتُ من ريب هذا الدهر في حَرَمِ(٢٠)

يظهر أن هذا مجرد اعتراف بأفضال الموطن الجديد، أما سبتة فستظل بلد ذكريات

الصبا، وأول أرض مس ترابها جلده، وبلد الأهل والأحباب، فلذلك كان تبرمه من هذه المغاني التي أنكرته، وكان حنينه الدائم إلى موطنه الأول:

وأنكرتني مغانيها وما عُرفت
إلا بقومي في أيامنا القُدُم
لولا المغرَب من آل النبي بها
وهنّ ما بين من طيب ومن كرم
لقلت لاجادها صَوْبُ الحيا أبدًا
إلا بناقع سُمّ أو عَبيط دم(٢١)

نحس ونحن نقرأ قوله: «وأنكرتني مغانيها» بعمق ما كان يشعر به من غربة في غرناطة، ولو أنها البلد الذي بلغ فيه ذروة المجد(٢٢).

وقد بلغت ذورة إحساسه بالمعاناة في غرناطة في البيتين الأخيرين، فقد جرت عادة الشعراء أن يدعوا للأرض التي يشتاقون إليها أو يتركون فيها حبيبًا بالسقيا كناية عن الخطب واستمرار الحياة بها، لكن أبا القاسم غير هذه الصورة، فدعا على غرناطة بناقع سم أو عبيط دم، للتعبير عن شدة معاناته.

وحب أبي القاسم لبلده سبتة ليس وليد الغربة، وإنما هو حب دفين في قلبه، كان يُعَبِّرُ عنه في كل مناسبة، فهذه أبيات ذكر لنا أنه قالها في سن الصغر، يصف فيها زورقًا ركبه، ينعت فيها معاهد بلده سبتة بنعوت الكرم، ويجعلها موطن الأنس:

وغريبةِ الإنشاء سرنا فوقها
والبحر يسكن تارة ويموج
عُجْنا نؤم بها معاهد طالما
كَرُمَتْ، فعاج الأنس حيث نعوج(٢٣)

غـــزلــه

تبدو في غزل أبي القاسم المشاعر الرقيقة، والأحاسيس المرهفة والعواطف الصادقة، فإذا وصف المرأة عد جمالها وقوامها مثالاً للجمال والاستواء والاعتدال، وكأنه يحاول أن يرسم لها صورة تبدو فيها أقرب إلى الكمال في جيدها وقوامها وملامحها:

مهفهفُ القَدِّ بديعُ الحُلَى
يعطي بجيد الرَّشَاءِ الخاذل
رمى بنبلِ اللحظ في مهجةٍ
غادرها بشغل شاغل
وانعطف الصُدغان في خده
رَدَّكَ لأَمَيْنِ على نابل(٢٤)

وإذا ذكر وصاله للمحبوب وما نال من متعة في كنفه، فإنه لا يستعمل العبارات الفاحشة والمعاني السخيفة التي تظهر المرأة مبتذلة، وتجعله من طلاب المتعة الحسية.

فهذان بيتان يتحدث فيهما عن وصاله للمحبوب وعن فعل الوشاة الذين لا هَمَّ لهم سوى قطع حبل المودة بين المحبين بما ينشرون من أضاليل وأقوال كاذبة، يشير فيهما إلى أن هذا الوصال لم تكن فيه ريبة تحط من كرامة تلك المرأة:

ظفرت بلثمها فَبَدَا احمرار
بوجنتيها يزيد القلب وجدا
فأغراها بِيَ الواشي فَظَلَّتْ
تلوم، ولم أكن ممن تعدا(٢٥)

انظر إلى قوله: «ولم أكن ممن تعدى» كم تحمل من دلالات للتعبير عن صيانة كرامة المرأة.

وتجده يردد مثل هذا المعنى حتى في خلوته مع المرأة، في الموضع الذي تكثر فيه

الشكوى والريب، فإنه يتجنب استعمال كلام يفهم من معناه الخلاعة والاستهتار، وكأنه كان يحرص أن يكون غزله عفيفًا، يعكس صورة صادقة باعتباره قاضيًا ومعلمًا وفقيهاً وشريفاً يقتدى بسلوكه، وهل يمكن أن نجزم بعفة غزله إلا في مثل هذه الأبيات التي يقص فيها كيف قضت امرأة عنده ليلة حتى الصباح، فلم يزد على أن كان يتطارح معها حديث الهوى والشكوى بعدما شرد الكرى عنهما؟

زارت بأكرم ليلةٍ وَفَّى بها
حَقَّ الصبابة زائر ومَزُورُ
نتطارح الشكوى، وقد شرد الكرى
عنا، فَنَنْجِدُ في الهوى ونغور
ثم انجلى الإصباح فالتفتت كما
يرنو غزال الربرب المذعور
حتى إذا قامت تمد بنورها
مُتَبلِّج الإصباح حين ينير
طار الفؤاد فَظِلْتُ أعجب، وهو في
شرك الهوى قد صيد، كيف يطير؟(٢٦)

وهذا الوقار هو الذي جعله ينصرف عن الغواني بمجرد أن وخط الشيب لمته، لأنه عد ظهور الشيب نذيرًا للوقار، فلم يعد التصابي ممكنًا في هذه الحال:

دعتني إلى لهو التصابي وما درت
بأن زمان اللهو عَنِّيَ ذاهب
فقلت لها: مالي وللهوى بعدما
تولى الصبا وأزورَ للغيد جانب
وقد وخطت بيض من الشعر لِمَتي
تخَبِّر أن البيض عني رواغب
أألهو وفجر الشيب قد لاح بدؤه
بفودي؟ فقالت: أول الفجر كاذب(٢٧)

برغم الأبيات القليلة التي وصلتنا في غرض الغزل لهذا الشاعر فإنها تقدم لنا صورة تكاد تكون كاملة عن شعوره نحو المرأة، وذلك أن شعر الغزل هو الفن الذي ينطلق فيه الشاعر لِيُعَبِّر عن نزواته، ومشاعره نحو المرأة بكل صدق، فجاءت هذه المقطعات مرآة صافية تعكس نفسية الشعر ورغباته، وهذا اللون من الغزل الذي نظمه أبو القاسم لا يتعارض مع العواطف الإنسانية التي فطرت على حب المرأة.

إن الحديث عن المرأة صفة إنسانية لم يحرمها الدين ولا الأخلاق ولا الأعراف الاجتماعية، ومن هنا كان للغزل العذري قدسيته عند الناس عامة، لأنه غزل يصور العواطف النبيلة، ولا يحط من كرامة المرأة، هو غزل يُعَبِّر فيه الشعراء عن عواطفهم، «ما دامت البراءة تكسوها، والعفة تملؤها»(٢٨).

وصفه

ومن الأغراض التي أكثر منها أبو القاسم في شعره الوصف، فقد كان لمظاهر الطبيعة أثر كبير في شاعريته، استهوته بجبالها وسهولها وخضرتها وأنهارها وبحرها، فتغنى بها أحسن الغناء، وذكر ما أحدثته في نفسه من أثر، وأشعاره في هذا الغرض تدل على حبه للطبيعة لدرجة الافتنان والعشق، فقد حركت قريحته الشعرية منذ الصغر، فراح يتغنى بمباهجها ومفاتنها.

وهذه أبيات نظمها في سن الصغر، -كما يقول- يذكر فيها ركوبه زورقًا مع مجموعة من رفاق الأنس، إلا أن الذي يجعلنا نعجب بها أشد الإعجاب هو وصفه البديع لخيوط الشمس على مياه البحر، وما أحدثته من

منظر بهيج، جعلت ماء البحر كأنه ذائب فضة:

وغريبةِ الإنشاء سرنا فوقها
والبحر يسكن تارة ويموج
عجنا نؤم بها معاهد طالما
كَرُمَت، فعاج الأنس حيث نعوج
وامتد من شمس الأصيل أمامنا
نور، له مرأى هناك، بهيج
فكأن ماء البحر ذائب فضة
قد سال فيه من النُّضَار خليج(٢٩)

هذا التشبيه البديع لماء البحر بذائب اللجين، وخيوط الشمس بالذهب لا تجود به إلا قريحة شاعر ملك سليقة فنية، وتعشق الطبيعة، فبدت له بهذا المرأى العجيب.

وعشق أبي القاسم للطبيعة يمتد إلى كل جزء منها، إلى أرضها التي تكتسي بألوانٍ من الورود، وإلى سمائها التي تجود بكل هَطَّال، وإلى ليلها الذي يطول عليه، فلا يرى فيه إلا نجومًا ثابتة وبحرًا من الدجى، ولعل الأبيات التي ذكر فيها شقائق النعمان بجانب ضروب من النور الرائقة البهاء وقد جادت عليها السحائب بكل هطال، تظهر إلى أي حد كانت الطبيعة توحي للشاعر بأوصاف بديعة:

حدائقُ أنبتت فيها الغوادي
ضروب النَّوْر رائقة البهاء
تجود بكل هطال كفيل
لها في كل يوم بارتواء
فما يبدو بها النعمان إلا
نسبناه إلى ماء السماء(٣٠)

وطول الليل، وامتداد الظلام الذي يجعل الصبح يبدو فيه كأنه أسير لبحر من الدجى، يجعل شاعرنا يبدع هذه الصورة العجيبة التي يبدو فيها الصبح عُرْيانًا بعدما نجا من غمرة الظلام:

خليليَّ كم من ليلة قد سهرتها
أراقب فيها النجم والنجم حيران
وقد حال دون الصبح بحر من الدجى
إلى أن نجا من غمره وهو عُرْيَان(٣١)

ويظهر أن لليل البهيج وطوله سلطانًا على نفسه، يبدو ذلك من خلال وصفه لسواد الشعر ووجه المحبوب، إذ أوحى له هذا الوصف بصورة عجيبة كنَّى فيها بالليل عن الشعر، فقال:

ليلٌ وليل ففرع وارد وَدُجىً
طالا، فوا حزني ممّا أُكَابِدُهُ
شاهدتُ في ذلك بدرًا لا أهيم به
وهمت في ذا ببدر لا أشاهدُهُ(٣٢)

وردد هذا المعنى في بيتين آخرين:

غزالُ أنسٍ كم استدنيته فنأى
عنّي، وأعرض مزورًا بجانبه
طالت عليَّ ليالٍ في هواه، كما
طالت عليه ليالٍ من ذوائبه(٣٣)

ولا يكتفي أبو القاسم بوصف الطبيعة الصامتة، وإنما تجده ينظر فيما تبدعه يد الإنسان فيها لإضفاء ألوان من الجمال والرونق عليها، الأرض والجبال والسماء والنجوم والوديان والبحار والأزهار نعمة من نعم الله، وعندما يتدخل الإنسان بالتعديل والتنسيق واستغلال ما يمكن استغلاله فيها فإنه يحاول بذلك أن يكمل جمالها أو يزيد في هذا الجمال.

لقد نظر أبو القاسم إلى لون من هذه الألوان التي عمد إليها الإنسان لتحسين الطبيعة واستغلال مواردها. وكانت الدواليب من أبدع الفكر عند الإنسان القديم لاستغلال

الماء وبعث الحياة في الطبيعة، فوصف أبو القاسم طريقة عمل الدواليب، وكيف تعيد للأرض شبابها وحياتها، فكان وصفه من أبدع ما قيل في هذا المعنى:

وذي فَلَكٍ ما دار إلا قضى بأن
يعاد إلى الروض الشباب جديدا
تجود بنوء الفَرْغ فيه كواكب
فتسقي وهادا ريّها ونجودا(٣٤)
إذا الكوكب المائيُّ منهن قورنت
به أنجم الأزهار كنَّ سُعُودًا(٣٥)

ولم يكتف أبو القاسم لبيان أثر الدواليب على الطبيعة بهذه الأبيات، وإنما وجدناه يعيد هذا المعنى في أبيات متعددة، مما يجعلنا نجزم بأن شعر الوصف ووصف الطبيعة خاصة سليقة فنية في أعماق هذا الشاعر، وطبيعة مدينة سبتة والأندلس من أجمل ما خلق الله في هذا الوجود، وقد كان الإنسان المغربي والأندلسي يعنيان بهما عناية شديدة، كما أن الشعراء خلدوا جمالها وأسرارها في قصائد عديدة، اعتبرت من أجمل ما قيل في وصف الطبيعة.

ولو وصلنا ديوان أبي القاسم لكان يمكن أن نقف على مقطعات وقصائد من هذا الفن تزيد في تعميق رؤيته للطبيعة ولأسرارها، ولما أبدعه الإنسان فيها، فهذه أبيات أخرى يصف فيها الدواليب ويذكر أثرها على الطبيعة:

وذاتِ سَيْرٍ إذا حثّت ركائبها
حنّت، فراقتك في مرأى ومستمع
كأنها فلك دارت كواكبه
على الرياض بنَوْءٍ غير منقشع
تماثل السحب صَوْبًا، بل تخالفها
إذا استهل حيا الهتّانة الهَمِع(٣٦)
هذي من الماء تُعْلي كل مُنْخَفِض
وتلك تنزل منه كل مُرْتَفِع(٣٧)

وقوله في أبيات أخرى:

وذاتِ حنينٍ تستهل دموعها
سجامًا، إذا يحدو ركائبها الحادي
تعجبت أن ليس تَرِيمُ مكانها
ولم تخل من تأويبِ سَيْرٍ وإسآد
وأرصدتها في الروض أَيَّةَ عُدَّةٍ
فكانت لدفع المحل عنه بمرصاد
تَخَالَفَ ماء المزن حكما وماؤها
وكل على روض الربى رائح غاد
فينجد هذا بعد أن كان متهما
وذاك تراه متهما بعد إنجاد
لئن قذفت ذوب اللجين على الثرى
لقد صَيَّرته القضب حَلْيًا لأجياد(٣٨)

والبيت الأخير فيه صورة من أبدع الصور، حيث شبه الماء المتساقط على الثرى بذوب اللجين، هذا الماء الذي يحيي الأرض ويخرج أزهارها وأنوارها فتصير حليًا لأجياد الحسان.

وقوله في نفس المعنى:

ومُترعةٍ يُعَلُّ الروض منها
إذا عَلَّتْ من الماء الفرات
بدا دولابها فَلَكًا، ولاحت
فرائده كواكب سائرات
إذا ما الروض قابلهن كانت
عليه بكل سعد طالعات
تراها إن شعاع الشمس لاقى
بياض الماء مشرقة الإياة(٣٩)
وأعجب أنهن ذوات نوء
غزير، وهي تغرب خاويات(٤٠)

ووجدنا لأبي القاسم وصفًا بديعًا للرمح حيث جعله متوقدًا لا يخفى عليه موضع

المقتل كالكَمِيّ في الحرب، ومثل هذه الأوصاف التي تبث الحياة في الجامد وتجعله كأنه كائن حي يشعر ويحس، ولا تخفى عليه الأشياء مثل الإنسان، هي من الأوصاف القليلة عند الشعراء:

وأصم مَمْطُول الكعوب، إذا اقتضى
مُهَجَ الكُماة -فَدَيْتَهُ- لا يمطل(٤١)
مُتوقّدٌ حتى أقول: أَذَابِلٌ
بيدي منه، أم ذُبَال مشعل
لولا التهاب النصل أينع عوده
مما يُعَلُّ من الدماء وَيُنْهَلُ
فاعجب له أن النَّجِيعَ بطرفه
رَمَدٌ، ولا يخفى عليه مقتل(٤٢)

هذه هي أبيات الوصف التي عثرنا عليها عند أبي القاسم في مجمل ما وصلنا من شعره، وهي برغم قلتها تضعه مع الشعراء الوصافين الذين اشتهروا في الأدب العربي بهذا الفن مثل ابن الرومي والبحتري وغيرهما.

الدعابة

شعر الدعابة من الأشعار التي أكثر منها المغاربة والأندلسيون خاصة، وذلك لما تتميز به نفوسهم من مرح وخفة، فجاءت هذه الأشعار تبين أنواع مرحهم ونكتهم، والمجالات التي كانوا يقولون فيها هذا اللون من الشعر، فهي أشعار قيلت بدون تكلف أو تعمّل أو زيف، ومنها يمكن أن نستنتج الصورة التي كان عليها المجتمع في عاداته وتقاليده وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض، والذي نأسف له بالنسبة لهذا اللون من الشعر عند أبي القاسم خاصة أننا لم نعثر إلا على مقطعة واحدة، وهي مع ذلك تبين أن هذا الشاعر كان ذا نفس مرحة تحب الدعابة التي لا إثم فيها، وهو القاضي الذي يقتدي الناس بسلوكه وأخلاقه، قال هذه المقطعة يذكر فيها أحد الأفراد كان يحضر الولائم دون أن يدعى لها، وكأنه على ميعاد معها:

قالوا: أبو بكر متى
ما حضر الأكل طَلَعْ
وإن تكن وليمة
يَخُبُّ فيها وَيَضَعْ
ما أعجب السعد الذي
ساعد ذلك اللُّكَعْ!
فقلت: حقا قلتم
لكنه سَعْدُ بُلَعْ(٤٣)

هكذا كان هؤلاء الشعراء يمرحون ويلهون دون أن يصدر منهم فحش في القول والفعل.

المدح

ومن الأغراض التي نظم فيها أبو القاسم غرض المدح، وشعره في هذا الغرض لم يسخره للوصول إلى السلطان قصد نيل عطائه أو ليمنحه نفوذا سياسيًا، فقد كانت له مكانة احترام وتقدير عند الحكام وكبار رجال الدولة، لصفات أخلاقية قلما توجد عند سواه بشهادة معاصريه، ولمكانته العلمية التي أكسبته تقدير الجميع وإعجابهم(٤٤)، ومع ذلك وجدنا له شعرًا في مدح السلطان النصري(٤٥) بمناسبة موت الطاغية الإسباني وهو محاصر لجبل الفتح في شهر المحرم سنة ٧٥١هـ، فقد مدحه بالشجاعة والإقدام وضرب أعداء الإسلام دون تزيد أو غلو، والمؤرخون يذكرون أن السلطان النصري كان يتصف بهذه الصفات الحميدة، بالإضافة إلى عدله، وهذا يجعلنا نجزم بأن

عواطف الشاعر في هذا المدح صادقة، وهذه أبيات من مدحته المشار إليها:

ولو أملَى له الإهمالُ حتى
تسير إليه بالجيش اللُّهَام
لجرّعه سيوفك أي كأس
مثملة من الموت الزؤام
ولكن كان سعدك فيه أمضى
فأعجله الحِمَامُ عن الحِمَام
وكنت متى تشب وقود حرب
على الأعداء مشعلة الضِّرام
جعلت النصر بين يديك فيها
طليعة جيشك السامي القَتَام
فَتُثْخِنُ في عداك بكل أرض
سُعُودُكَ قبل إتخان الحسام(٤٦)

ووجدنا له بيتًا من قصيدة مدح بها هذا السلطان، ذكره في كتابه مستشهدًا به على «فن التبليغ» وهو قوله:

لم يبرح المجد يسمو ذاهبًا بهمُ
حتى أجاز الثريا، وَهْوَ ماقنِعَا(٤٧)

كما وجدنا له بجانب الأغراض المذكورة آنفًا بيتين ذكرهما في الزهد، وهما قوله:

دع الدنيا مذممة، فليست
لطالبها سوى ندم وَحَسْرَه
وخذ منها القليل يكن كفافًا
فحسبك من غنى ماء وَكِسْرَهْ(٤٨)

وبيتين آخرين يفتخر فيهما بشعره وبنسبه، وهما قوله:

وإليكها حُسَّانَةً حسنية
تُزْري بدائعها بفحْلَيْ طَيِّء
وَتُميتُ ذكرَ ابن الحسين، وأين من
كان النبيّ أباه من مُتنبيء(٤٩)

ونشير إلى ملاحظة مهمة وهي أن الأشعار التي حفظها لنا كتابه جاءت على سبيل الاستشهاد أثناء شروحه أو ذكره لبعض القضايا البلاغية والنقدية، ولذلك كانت بيتًا واحدًا، أو بيتين أو مقطعة. ونرجّح أن ديوانه يشتمل على مطولات برغم أنه سماه «جهد المقل» وهي تسمية نظن أنها جاءت على سبيل التواضع فقط لا القلة، إذ عودنا أبو القاسم مثل ذلك، فقد أجاد وأحسن كل الإحسان في كتابه: «رفع الحجب» ومع ذلك نجده يقول في المقدمة: «فألفته مع مزاحمة الشواغل»(٥٠).

هذه هي الأغراض التي وردت في شعر أبي القاسم، وهي في جملتها تظهر لنا قوة شاعريته، وفيض عواطفه الصادقة، مع جزالة في اللفظ ورصانة في المعنى، ونأمل أن نعثر في المستقبل على ديوانه «جهد المقل» الذي من شأنه أن يلقي ضوءًا جديدًا على شاعريته، ويعين على تقويمها تقويمًا حقيقيًا.

الحواشي

١ – أبو القاسم محمد الشريف السبتي، أديب وناقد لغوي وعروضي ونحوي، ولد بسبتة ونشأ بها ثم انتقل إلى غرناطة التي توفي بها سنة ٧٦٠هـ.

٢ – من مؤلفاته في الشروح والنقد والبلاغة كتاب «رفع الحب المستورة عن محاسن المقصورة»، شرح فيه مقصورة حازم القرطاجني التي مدح بها أبا عبدالله المستنصر، وقد أبدع في شرحها ببيان غريبها وبدائع أسلوبها، قال: (وأبديته كالروض مطلول الخمائل، ولم آل جهدًا في أن توخيت الصواب، وأوضحت من أسرار ما شرحت كل ما يبهر الألباب). «رفع الحجب». وله كتاب في العروض سماه: «رياضة الأبي» شرح فيه قصيدة الخزرجي في علمي

العروض والقافية، وتقييد على الجزء المسمى بـ: «درر السمط في خبر السبط».

٣ – ذكر ابن الخطيب أن أبا القاسم قدم على غرناطة من مدينة سبتة في دولة الخامس من ملوك بني نصر، وهو أبو الوليد إسماعيل الذي حكم بين سنة ٧١٣هـ و ٧٢٥هـ (الإحاطة، ٢:١٨٢).

٤ – أهدى أبو القاسم هذا الديوان لتلميذه ابن الخطيب، وقد صدره بمقدمة فنية أثبتها ابن الخطيب في (الإحاطة) وهي أنموذج للنثر الفني عند أبي القاسم، ولأهميتها نذكرها هنا. قال: «الحمد لله تردده أخرى الليال، فهو المسؤول أن يعصمنا من الزلل، زلل القول وزلل الأعمال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأرسال، هذه أوراق ضمنتها جملة من بنات فكري، وقطعًا مما يجيش به في بعض الأحيان صدري ولو حزمت لأضربت عن كتبها كل الإضراب، ولزمت في دفنها وإخفائها دين الأعراب، لكني آثرت على المحو الإثبات وتمثلت بقولهم: إن خير ما أوتيته العرب الأبيات، وإذا هي عرضت على ذلك المجد وسألها كيف نجت من الوأد، فقد آويتها من حرمكم إلى ظل ظليل، وأحللتها من فنائكم إلى معرس ومقيل، وأهديتها علمًا بأن كرمكم بالإغضاء عن عيوبها جد كفيل، فاغتنم قلة الهدية مني، إن (جهد المقل) غير قليل، فحسبها أن تبوأت في جنابك كنفًا ودارًا، وكفاها مجدًا وفخرًا أن عقدت بينها وبين فكرك عقدًا وجوارًا. (الإحاطة، ٢:١٨٦).

٥ – كتاب «رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة» قمنا بتحقيقه وشرحه في السنة الجامعية ٨٥ – ٨٦، وهو مازال مرقونًا.

٦ – النباهي هو القاضي علي بن محمد أبو الحسن، إمام علامة، من كتبه: «المرقبة العليا في من يستحق القضا والفتيا». وقد أخبرني بعض الزملاء في مهرجان شفشاون، ومنهم الأستاذ عبدالعزيز الساوري والدكتور عبدالله الترغي أن (النُّبَاهي) – بنون وباء – نسبة غير صحيحة، والصواب (البنَّاهي) – بباء ونون مشددة –.

٧ – المرقبة العليا، ص١٧١.

٨ – الوزير أبو عبدالله بن زمرك، كان أديبًا وإمامًا في العربية والنحو، توفي سنة ٧٩٣هـ. أزهار الرياض، ٢:١٦٠.

٩ – انظر القصيدة في: أزهار الرياض، ٢:١٦٠. والنفح، ٧:١٦٥ – ١٦٦. ومطلعها:

أغرى سراة الحي بالإطراق
نبأ أهم مسامع الآفاق

١٠ – هو أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، كان عالمًا بالتراجم والحديث، من كتبه: «شرف الطالب في أسنى المطالب» وقد ترجم لأبي القاسم في هذا الكتاب، توفي سنة ٨١٠هـ. (الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، ٢:١٦).

١١ – شرف الطالب، ص٨٣.

١٢ – الإحاطة، ٢:١٨.

١٣ – نفسه، ٢:١٨٥.

١٤ – هو أبو عبدالله محمد بن جزي الكلبي، شاعر وكاتب، وهو صاحب كتاب «تاريخ غرناطة» توفي سنة ٧٥٧هـ. النفح، ٧:٢٢٢.

١٥ – النفح، ٧:١٦٦.

١٦ – المناهل، عدد ٢٢، ص ١٥١.

١٧ – نفسه، ص٦٥٦.

١٨ – العقاد، ابن الرومي: حياته وشعره، ص٨ – ٩.

١٩ – المرقبة العليا، ص١٧٥، والبيت الأخير فيه إقواء.

٢٠ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢١ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٢ – تولى في «غرناطة» خطة القضاء لما عرف عنه من أخلاق وزهد وعلم، وقد عزل سنة ٧٤٧هـ، وكان لهذا العزل أثر كبير في أصدقائه، قال ابن الخطيب: «من غير زلة تخفض، ولا هنة تؤثر».

- وقال أبو الحسن بن الجياب أبياتًا يذكر فيها الفراغ الذي تركه في ميدان القضاء، منها قوله:

ما لقيت مثلك كفوءًا، ولا
أوت إلى أكرم من دارك

وأعيد إلى خطة القضاء في عهد السلطان النصري أبي الحجاج، وولده أبي عبدالله الذي كان يستدعيه لمجالسته.

٢٣ – رفع الحجب، ٣:٥١٦.

٢٤ – المصدر نفسه، ٢:٣٩٤ – ٣٩٥. والمرقبة العليا، ص١٧٦، وقد ضمن في البيت الأخير شطرًا من قول امرئ القيس:

نطعنهم بسُلْكَى ومخلوجة
ردَك لأمين على نابل

لأمَ السهم: جعل عليه ريشًا يلائم بعضه بعضًا.

٢٥ – المرقبة العليا، ص١٧٥.

٢٦ – رفع الحجب، ٨١:٤.

٢٧ – المصدر نفسه، ٧٨٤:٤، قوله: أول الفجر كاذب، يريد به الفجر الأول الذي يتراءى مستطيلاً، وإنما سمي كاذبًا لأنه بعد ظهوره يضمحل ويعود ظلام الليل كما كان.

٢٨ – تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام، ص٢٨٨ – ٢٨٩.

٢٩ – رفع الحجب، ٥١٦:٣.

٣٠ – المصدر نفسه، ٥٨٠:٣. والنعمان: نبات أحمر يشبه بالدم.

والبيت الأخير فيه تورية بديعة حيث يتوهم السامع أنه أراد النعمان بن المنذر ملك العَرب الذي ينسب إلى ماء السماء.

٣١ –المصدر نفسه، ٢٣٥:١.

٣٢ – المصدر نفسه، ١٥٢:١.

٣٣ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣٤ – الفرغ: نجم من منازل القمر، وهما فرغان، فرغ الدلو المقدم، وفرغ الدلو المؤخر.

٣٥ – المصدر نفسه، ٥٢٢:٣.

٣٦ – سحابة هتانة: ذات مطر فوق الهطل، وسحاب همع: ماطر بنوئه.

٣٧ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣٨ – المصدر نفسه، ٥٢٢:٣ – ٥٢٣.

٣٩ – إياة الشمس: ضوؤها وشعاعها وحسنها.

٤٠ – خاويات: يقال خوت النجوم تخوي إذا أمحلت، وذلك إذا سقطت عند الغروب فلم تمطر، المصدر نفسه، ٥٢٣:٣.

٤١ – رمح أصم: مكتنز الجوف. وممطول: ممدود، والكماة: جمع كمي وهو الشجاع. ولا يمطل: من المطل في الدين وهو تطويل العدة التي يضربها الغريم للطالب.

٤٢ – رفع الحجب، ٧٣٢:٤.

٤٣ – المصدر نفسه، ٤٢١:٢ سعد بلع: كوكبان صغيران مستويان في المجرة، شبهها بفم مفتوح يريد أن يبتلع شيئًا، وقيل: إنما قيل بلع كأنه بلع شاته.

٤٤ – انظر أخباره في: الإحاطة، ١٨:٢، وأزهار الرياض، ١٦٠:٢. والنفح: ١٦٦/٧. والمرقبة العليا، ص١٧١. وشرف الطالب، ص٨٣.

٤٥ – هو يوسف بن إسماعيل أبو الحجاج النصري، من أشهر ملوك بني نصر، بويع سنة ٧٣٣هـ، بغرناطة ومات مقتولاً سنة ٧٥٥هـ. النفح، ٨٠:٥ – ٨١.

٤٦ – رفع الحجب، ٣٦٣:٢.

٤٧ – المصدر نفسه، ٨١:١.

٤٨ – المصدر نفسه، ٨٥٠:٤.

٤٩ – المصدر نفسه، ١٢٤٧:٦. قوله: بفحلي طيء، إشارة إلى الطائيين أبي تمام والبحتري. وابن الحسين: هو أبو الطيب المتنبي.

٥٠ – المصدر نفسه، ٢:١.

مصادر البحث ومراجعه

١ – ابن إبراهيم المراكشي، عباس . الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام . ط١، ١٩٣٧.

٢ – ابن الخطيب، لسان الدين . الإحاطة في أخبار غرناطة . تـ. محمد عبدالله عنان . ـ ط٢ . ـ القاهرة، ١٩٧٣.

٣ – ابن القنفذ، أحمد . شرف الطالب في أسنى المطالب . تـ. د. محمد حجي، مطبوعات دار المغرب: ١٩٧٦.

٤ – السبتي، أبو القاسم محمد الشريف . رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة . تـ. د. محمد الحجوي، نسخة مرقونة، ١٩٨٥ – ١٩٨٦.

٥ – العقاد، محمود عباس . ابن الرومي: حياته وشعره ـ القاهرة : دار الهلال.

٦ – فيصل، شكري . تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام. ـ ط٥ . ـ بيروت : دار العلم للملايين.

٧ – المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد . أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض . مطبعة فضالة المحمدية.

٨ – المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد . نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تـ. الدكتور إحسان عباس . ـ بيروت : دار صادر، ١٩٦٨.

٩ – المناهل، عدد ٢٢، يناير ١٩٨٢.

١٠– النباهي، القاضي أبو الحسن . المرقبة العليا فيمن يستحق القضا والفتيا . تـ ليفي بروفنسال، دار الكتاب المصري، ١٩٤٨.

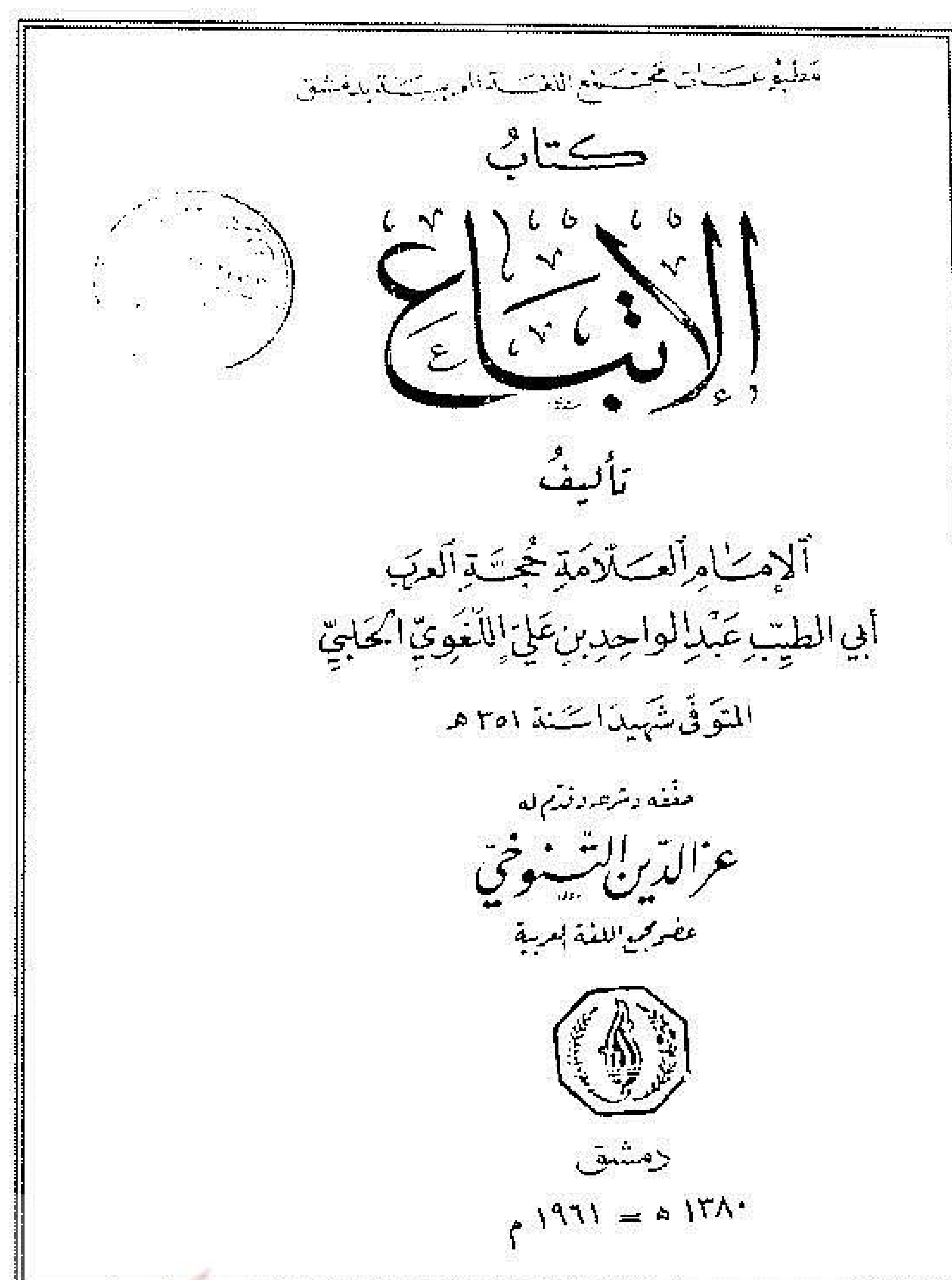
مقالات

الإتباع

د. غازي مختار طليمات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي - الإمارات العربية المتحدة

إذا سألت صديقك عن ولده، فقال: «إنه **عِفْريتٌ نِفريت**» فقد يذهب بك الظنُّ إلى أنه يشفع كلمةً ذات معنى بكلمةٍ لا معنى لها. وإذا قلت له: أسافرتَ إلى الهند؟ فقال: «**سافرتُ ما فرت**» فقد يُخيَّلُ إليك أنه يهرفُ بلغو من القول. والحقُّ أنه أجابك في الأولى بكلام عربيّ فصيح، وفي الثانية بكلام بعضُه فصيح، وبعضه عاميّ، فيه لفظة معجمية، ولفظة لم تُسمع عن العرب، لكنّها صيغت صَوْغاً صحيحاً. وسواءٌ أكان في كلامه هذا معنى واضح ينكشف لك، أم معنى غامض تُراوده بالحدس الصادق فتدركه، فإنّه يسلك في كلامه مَسْلكاً يُسمّى «**الإتباع**»، شاع بين العرب الذي يُحتجُّ بكلامهم، وعُني بدرسه علماء اللغة العربية وأصحاب البلاغة.

لقد أشار الروّادُ الأوائل في كتبهم إلى ألفاظ الإتباع وشرحوها، ومنهم أبوالعباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (١)(ت: ٢٩١هـ). ثم أقبل على درسها علماء القرن الرابع الهجري. فمنهم من كان يخصُّ الإتباع بباب من كتاب، ومنهم من كان يفرد له كتاباً كاملاً. فأبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ) وقف على الإتباع باباً من كتابه الجمهرة سمّاه «**جمهرة من الإتباع**»(٢)، وأبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت: ٣٥٦هـ) تحدّث عنه في باب عنوانه «الكلام على الإتباع»(٣)، وأبومنصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت: ٤٣٠هـ) ذكره في فصل صغير(٤). وأمّا أبو الطيّب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت: ٣٥١هـ) فقد خصّ الإتباع بكتاب كامل(٥). ثم جاء أبو الحسين أحمد بن فارس اللغوي (ت: ٣٩٥هـ) فوقف عليه كتاباً(٦) كان - على صغره - أجمع ممّا سبقه وممّا


مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق
كتابُ
الإتباع
تأليفُ
الإمام العلامة حجة العرب
أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي
المتوفى شهيداً سنة ٣٥١ هـ
حققه وشرحه وقدم له
عز الدين التنوخي
عضو مجمع اللغة العربية
دمشق
١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م

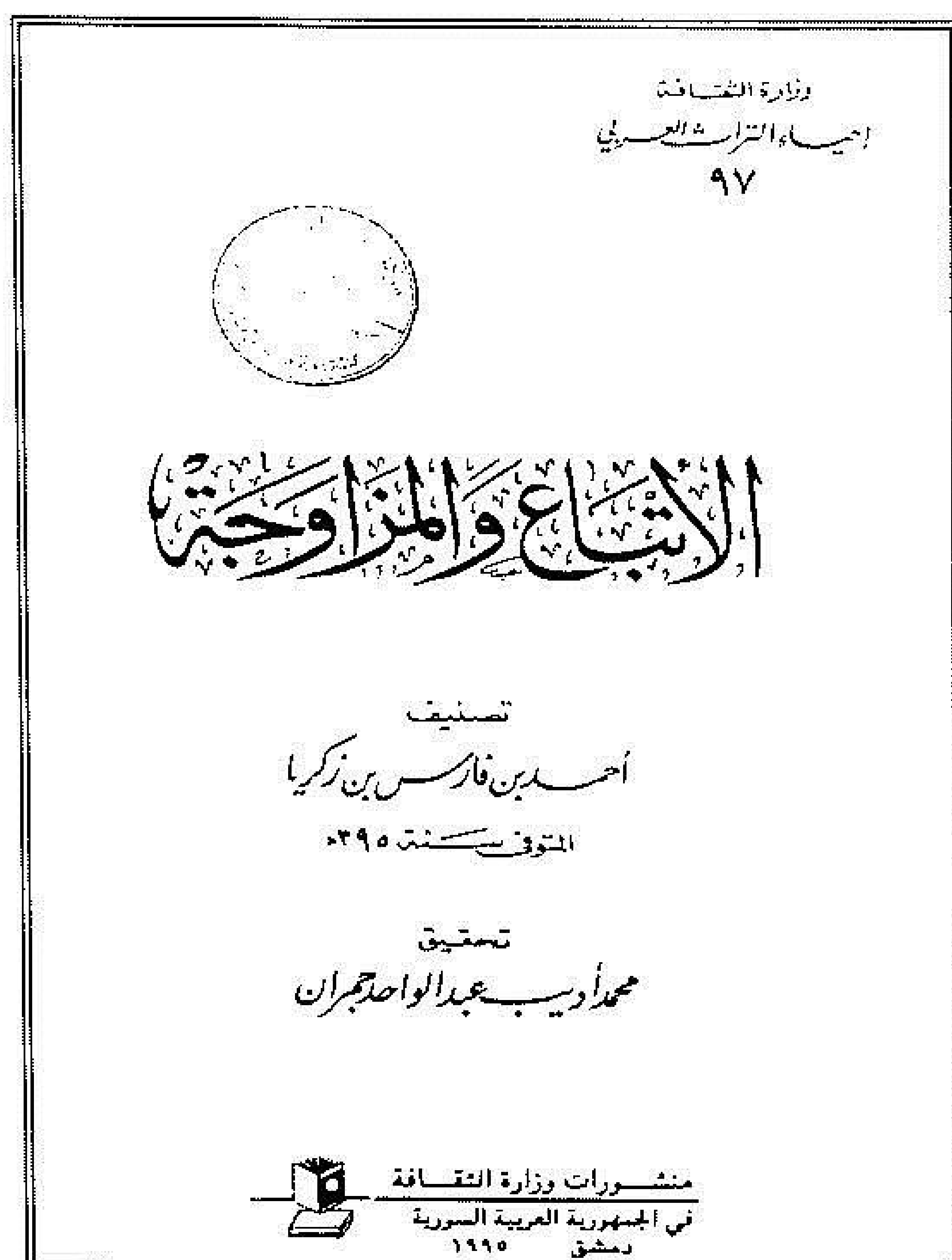
لحقه، وأحفل من سواه بما أُثِرَ عن العرب من عبارات الإتباع.

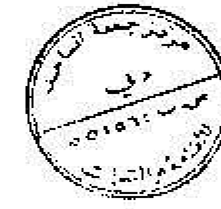
ثم تناول المتأخرون من علماء البلاغة، وعلماء اللغة بحث الإتباع بالتوضيح والتعريف، والجمع والاختصار. ومع ذلك بقي كتاب ابن فارس أكثر الكتب فائدة، وأقلها حشواً، وأبعدها من النَّفْجِ والمفاخرة. فالإمامُ جلال الدين السيوطي (ت : ٩١١هـ). ذكر كتاب ابن فارس، فقال : «وقد اختصرت تأليفه، وزدت عليه ما فاته في تأليف لطيف سميته : «**الإلماع في الإتباع**»(٧). فإن يكن الذي يفاخر به السيوطيُّ ما ذكره في المزهر، فليس للسيوطي فضل على ابن فارس، لأنَّ صنيعه كان اقتساراً عاتياً لا اختصاراً واعياً، ولأنَّ مجموع ما ذكره - بعد إغارته على كتاب ابن فارس واختصاره - يشتمل على (١٨٨) عبارة، وهي على كثرتها - نصفُ عبارات ابن فارس، وعدَّتها (٣٤٦). بل إن كتاب ابن فارس أغزرُ عباراتٍ من الكتاب الضخم الذي جمع فيه أبو الطيب اللغوي (٢٢٠) عبارة، وطوّله بالشواهد، وذيّله بالشرح.

هذا عرض سريع لتاريخ التأليف في الإتباع، **فما الإتباع؟ وما أنواعه؟ وما الغرض من استعماله في لغة العرب؟**

عرّف أحمد بن فارس الإتباع، فقال : «**هو أن تُتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويّها إشباعاً وتأكيداً**»(٨). وضرب له الكسائي أمثلة توضّحه، فقال : هو «كقولهم : **عطشان نطشان، وجائع نائع، وحَسَنٌ بَسَن**، ومثله كثير في الكلام. وإنما سُمي إتباعاً لأنّ الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتَكَلَّمُ بالثانية منفردة، فلهذا قيل : إتباع»(٩).

وفحوى كلام الكسائي أنّه لا يحقّ للعربيّ أن يقول : فلان نطشان، والطفل نائع، والثوب


وزارة الثقافة
إحياء التراث العربي
٩٧
الإتباع والمزاوجة
تصنيف
أحمد بن فارس بن زكريا
المتوفى سنة ٣٩٥هـ
تحقيق
محمد أديب عبد الواحد جمران
منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٥



بَسَنٌ، لأنّ هذه الألفاظ كالعربات المقطورة لا تسير إلا إذا سحبتها القاطرة. فهي هياكل لواحق، تستمدُّ حركتها من السوابق التي تشق لها السّبل إلى أذهان السامعين.

وشرط الإتباع عند بعض اللغويين تجرُّدُ التابع من حرف العطف، فإن قلت : فلان ساغبٌ ولاغب لم تغلط، ولكنّك نقلت الكلام من أسلوب الإتباع إلى أسلوب العطف. قال السيوطيّ : «وأما حديث آدم عليه السلام أنّه استحرم حين قتل ابنه، فمكث مائة سنة لا يضحك، ثم قيل له : حيّاك الله وبياك. قال : وما بيّاك؟ قيل : أضحكك. فإن بعض الناس يقول في بيّاك : إنه إتباع، وهو عندي على ما جاء تفسيره في الحديث: إنه ليس بإتباع، وذلك أن الإتباع لا يكاد يكون بالواو، وهذا بالواو»(١٠). ومن يستقرىء عبارات الإتباع يجد أن ما جاء منها بالواو كثير، يكاد يعدل ما تجرّد منها.

وربَما اختلط الإتباع بالترادف، فتوهَم من لا دُرْيَةَ له بكلام العرب أنهما توءمان، والحقّ أنّ بينهما وشيجةً من قُربى، لكنّها لا تبلغُ مبلغ الأخوة. فالمترادفان «كالليث والأسد» يحملان دلالة واحدة، والتابع يردف المتبوع في اللفظ، ولا يردفه في المعنى، لأنه يستمدّ بعض معناه لا معناه كلّه من المتبوع، كما تجذب حديدةٌ يسحبُها مغناطيس حديدةً أخرى، فمتى فَصَلْتَ المسحوبة عن الساحبة حكمت عليها بالشلل، وأفْرَغْتها من قوَّةِ الجذب. قال التاج السبكيّ : «ظنّ بعض الناس أنّ التابع من قبيل الترادف، يُشَبِّهُهُ به، فإن المترادفين يُفيدان فائدةً واحدة من غير تفاوت. والتابع لا يُفيد وحده شيئاً، بل شرط كونه مفيداً تقدُّم الأول عليه»(١١).

ويمكن تقسيم الإتباع إلى ضربين : ضربٍ ثُنائي، وضرب ثلاثي :

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق



الأشباه والنظائر في النحو

لجلال الدين السيوطي

٨٤٩ - ٩١١ هـ

الجزء الأول

تحقيق

عبد الإله نبهان

فالثنائيُ، وهو الأكثر، تنطوي كل عبارة من عباراته على كلمتين متجانستين متوازنتين، متساويتين في عدد الأحرف، مختلفتين في حرف واحد. ومثالُه «يقولون للأحمق هفّات لفّات ... وفَرَسٌ غَوْج مَوْج. الغوج: الواسع الخطو، والموج: كأنه يموج ... وقالت امرأة من العرب: إني لأبغض من الرجال الأملح الأقلح. المُلحة: بياض الشيب والقَلَحُ: صفرة الأسنان»(١٢).

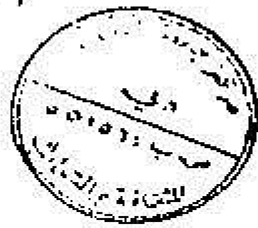
والثلاثي – وهو أقل من قسيمه الثنائي – تنطوي كلُ عبارة من عباراته على ثلاث كلمات متوازنة متجانسة متساوية في عدد الأحرف، مختلفة في حرف واحد أو أكثر، ومثالُه في الدلالة على الكثرة والغزارة «هو كثير بثير بذير»(١٣)، ويقولون في الخسران المبين: «هو خاسر دامر دابر»(١٤) وفي الحمق وضيق الصدر: «هو ضيّق ليّق عيّق»(١٥).

ويقسم الاتباع من ناحية أخرى إلى ضربين آخرين: ضرب يأتي فيه التابع مخالفاً للمتبوع في حرف الرويّ، كقول العرب: «جوعاً له وجوداً وجوساً»(١٦). وهو ضئيل الحظّ من الجمال والذيوع، لا تذكر كتب اللغة نموذجات كثيرة منه.

وضرب يوافق فيه التابع المتبوع في حرف الروي، وهو الأكثر. ومثالُه «تركتْ خيلنا أرض بني فلان حَوْثاً بَوثاً، إذا أثارتْها. ويقال: خبيثٌ نبيثٌ، فيجوز أن يكون إتباعاً، ويجوز أن يكون من ينبث الشرّ، أي: يثيره»(١٧).

والتعليق على العبارة الأخيرة يوحي أن الإتباع المحض هو ما لم يكن فيه التابع ذا معنى محدّد قبل أن ينتظم في سلك الإتباع، وما لم يكن له اشتقاقٌ صرفيٌ واضح. قال السيوطي: «قال الآمديّ: التابع لا يُفيد معنى أصلاً. ولهذا قال ابن دريد: سألت أبا حاتم

الأشباه والنظائر في النحو



للإمام جلال الدين السيوطي

المتوفى سنة ٩١١ هـ

الجزء الأول

تحقيق

الدكتور عبد العال سالم مكرم

أستاذ النحو العربي في جامعة الكويت

مؤسسة الرسالة

عن معنى قولهم: بَسَن، فقال: لا أدري ما هو»(١٨) لكنّ كلام الآمديّ ليس القول الفصل، فقد ردّ عليه تاج الدين عبدالوهاب بن عليّ السبكيّ (ت: ٧٧١هـ) فقال: «والتحقيق أنّ التابع يُفيد التقوية، فإنّ العرب لا تضعُه سُدى. وجَهْلُ أبي حاتم بمعناه لا يضُرّ. بل مقتضى قوله: - إنه لا يدري معناه - أنّ له معنىً، وهو لا يعرفه»(١٩).

وللقارىء أن يسأل: أكان للعرب غَرَضٌ في استعمالهم الإتباع؟ وهل كانوا يأتونه في جدّ القول وهزله، ومصنوعه ومرتجله؟

يغلب على ظننا أن العرب رَمَوْا من الإتباع إلى غرضين: معنويّ وفني.

أما الغرض المعنويّ فهو التوكيد بأسلوب يخالف أسلوبي التوكيد المعنوي واللفظي، وكلاهما توكيد معنويّ نحويّ.

فالتوكيد المعنوي يتمّ بذكر ألفاظ معروفة، منها: كلّ، وكلا، وجميع، ونفس ... كأنْ تقول عاد الغائبان كلاهما. **والتوكيد اللفظيّ** يتمّ بتكرار الكلمة المفردة أو الجملة، كقولك: رويتُ الحديثَ الحديثَ، واللهُ أكبر الله أكبر. أما هذا النمط من التوكيد فهو توكيد في المعنى لا في النحو. فإذا قلت في صفة خدّاع: «هو خبّ ضبّ»(٢٠) فالخبّ خبر أوّل، والضبّ خبر ثان، والتوكيد جاء من تأييد معنى الكلمة الأولى بمعنى الكلمة الثانية. وإذا قلت «الكتاب لك أبداً سمداً سرمداً»(٢١) فكلّ لفظ من هذه الألفاظ ظرف، ولا يعرب اللاحق توكيداً للسابق. وإن شئت التعميم والاختصار في الإعراب فقل: الثاني تابع للأول يؤكّده، ويتبعه في الإعراب، وهذا الكلام مصداق قول ابن فارس: «روي أن بعض العرب سئل عن هذا الإتباع، فقال: هو شيء نَتِدُ به كلامنا»(٢٢).

وأمّا الغرض الفنّي فهو ما يرمي إليه الإتباع من إمتاع، لأنه عند التمحيص، يبدو لك ضرباً من ضروب المجانسة والازدواج، وشكلاً من أشكال السجع، يقرِّب موسيقا النثر من موسيقا الشعر، وينفح السمع بأعذب وقع. وللعرب كَلَفٌ أيُّ كلف بإصلاح الألفاظ، لتسبغ عليها جرساً محبّباً، حتى إنها لتغيّر هيئة اللفظة، وبناءها الصرفيّ، فتهمز ما لا يُهمز لتوائم المهموز، من ذلك الحديث الشريف «أرجعن مأزورات غير مأجورات»(٢٣) فأصل المأزورات موزورات، لأن اللفظة من الوزر بمعنى الإثم، لا من الأَزْر بمعنى القوّة.

وهنا يحسن التنبيه على مسألة نبّه عليها الأستاذ عبد الله العلايلي، وهي أنّ القرآن الكريم - على تنوّع أساليبه الفنية - لم يستعمل الإتباع. قال العلايلي: «ولكن الأمر

الذي يدعو إلى التساؤل عدمُ استعمال القرآن لشيء منه على شتّى ألوان التعبير فيه. وفي الحقّ أنه تساؤل له أهمّيته. وما لا يبعد احتماله أن يكون الإتباع خاصاً بالكلام المرتجل»(٢٤).

وربّما خطر لمعترض أن يعارض العلايليّ، فيذهب إلى أن في القرآن الكريم إتباعاً، ومنه قوله تعالى ﴿وجئتك من سَبَأ بنبأ يقين﴾(٢٥). وهو اعتراض مرفوض مدحوض، لأنّ لفظة بنبأ ليست تابعة للفظة سبأ، وورود الكلمتين على هذا النحو ضرب من الازدواج والمجانسة والتكرير. قال القزويني: «وإذا ولي أحدُ المتجانسين الآخر سُمي مزدوجاً ومكرّراً ومردّداً، كقوله تعالى: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين﴾(٢٦).

وخلاصة القول: إن الإتباع أسلوب طريف من أساليب الكلام العربي، فيه الرشاقة والتناغم وتقوية المعنى، وهو إلى الارتجال أقرب منه إلى القصد، وبالطرافة أشبُه منه بالحصافة، وهو برهان واضح على ما في لغتنا المعجزة من ثراء وتنوّع.

هوامش البحث ومصادره

١ – مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام محمد هارون. ـ القاهرة، ١٩٦٠م، ص١٩٨ – ٢٠٦.

٢ – ابن دريد، جمهرة اللغة، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ٣:٤٢٩.

٣ – الأمالي للقالي، عني بطبعه لويس شيخو، ٢:٢٠٨ – ٢١٨.

٤ – الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق السقا والأبياري. ـ القاهرة، ١٩٧٢م، ص٣٧٢.

٥ – أبو الطيب اللغوي، كتاب الإتباع، تحقيق عز الدين التنوخي. ـ دمشق، ١٩٦١م.

٦ – ابن فارس، الإتباع والمزاوجة، تحقيق د. كمال مصطفى. ـ القاهرة، ١٩٤٧م.

٧ – للسيطوي، المزهر، تحقيق جاد المولى وصاحبيه. ـ القاهرة، ١:٤١٤.

٨ – الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر. ـ القاهرة، ١٩٧٧م، ص٤٥٨.

٩ – المزهر، ١:٤١٥.

١٠ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١١ – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٢ – الإتباع والمزاوجة، ص٣٢ – ٣٥.

١٣ – الإتباع والمزاوجة، ص٤٢.

١٤ – المصدر السابق، ص٤٣.

١٥ – المصدر السابق، ص٦٠.

١٦ – المصدر السابق، ص٥٤.

١٧ – المصدر السابق، ص٣٣.

١٨ – المزهر، ١:٤١٥.

١٩ – المصدر السابق، ١:٤١٥.

٢٠ – الإتباع والمزاوجة، ص٢٩.

٢١ – المصدر السابق، ص٣١.

٢٢ – المصدر السابق، ص٢٨.

٢٣ – السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق، ١٩٨٥م، ١:٢٠.

٢٤ – العلايلي، عبد الله، مقدمة لدرس لغة العرب، القاهرة، ص٢٢٠.

٢٥ – سورة النمل، الآية ٢٢.

٢٦ – القزويني، الإيضاح، ص٢١٩.

الرحالة والمستكشفون الغربيون في شبه الجزيرة العربية

بقلم : محمد همام فكري
الدوحــة - قطــر

هذه محاولة لرصد أهم الرحلات الاستكشافية التي قام بها الرحالة والمستكشفون الغربيون لشبه الجزيرة العربية في الفترة من بداية القرن السادس عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين.

نقدم من خلالها للقارىء العربي عرضاً موجزاً لهذه الحركة الهامة التي أضافت إلى تراث الإنسانية ما أضافته من معلومات ومعارف أساسية ظلت لفترة طويلة من الزمن مصدراً يعتد به في الدراسات المختلفة عن المنطقة فأعانت الباحثين في تاريخ هذه الفترة من الوقوف على مصادر أولية في دراساتهم.

كما ساهمت في تشكيل النظرة التي كونها الغرب عن شبه الجزيرة العربية حتى وقت قريب... لتكون عوناً لمن يريد أن يلقي نظرة سريعة على الحركة الاستكشافية في شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى أنها في مجملها تقدم دليلاً للباحث في مصادر تاريخ المنطقة.

ويجدر بنا أن نشير إلى ما قدمه الرحّالة العرب من معلومات قيّمة عن شبه الجزيرة يحمل فائدة كبيرة لأولئك الرحّالة الذين استرشدوا بها في رحلاتهم الاستكشافية لأنه من السذاجة حقاً أن نقول: إن الجزيرة العربية كانت مجهولة تماماً قبل أن يأتي إليها الرحّالة الغربيون. خاصة وأن للرحّالة العرب والمسلمين إسهامهم الذي لم يسبق في كشف مجاهل أفريقيا مثلاً، لذلك فإن هؤلاء الرحالة والمستكشفين لم يبدؤوا من لاشيء. لكنهم استفادوا بالفعل بما توفر لديهم وسعوا للحصول عليه من ذخيرة نفيسة للرحالة

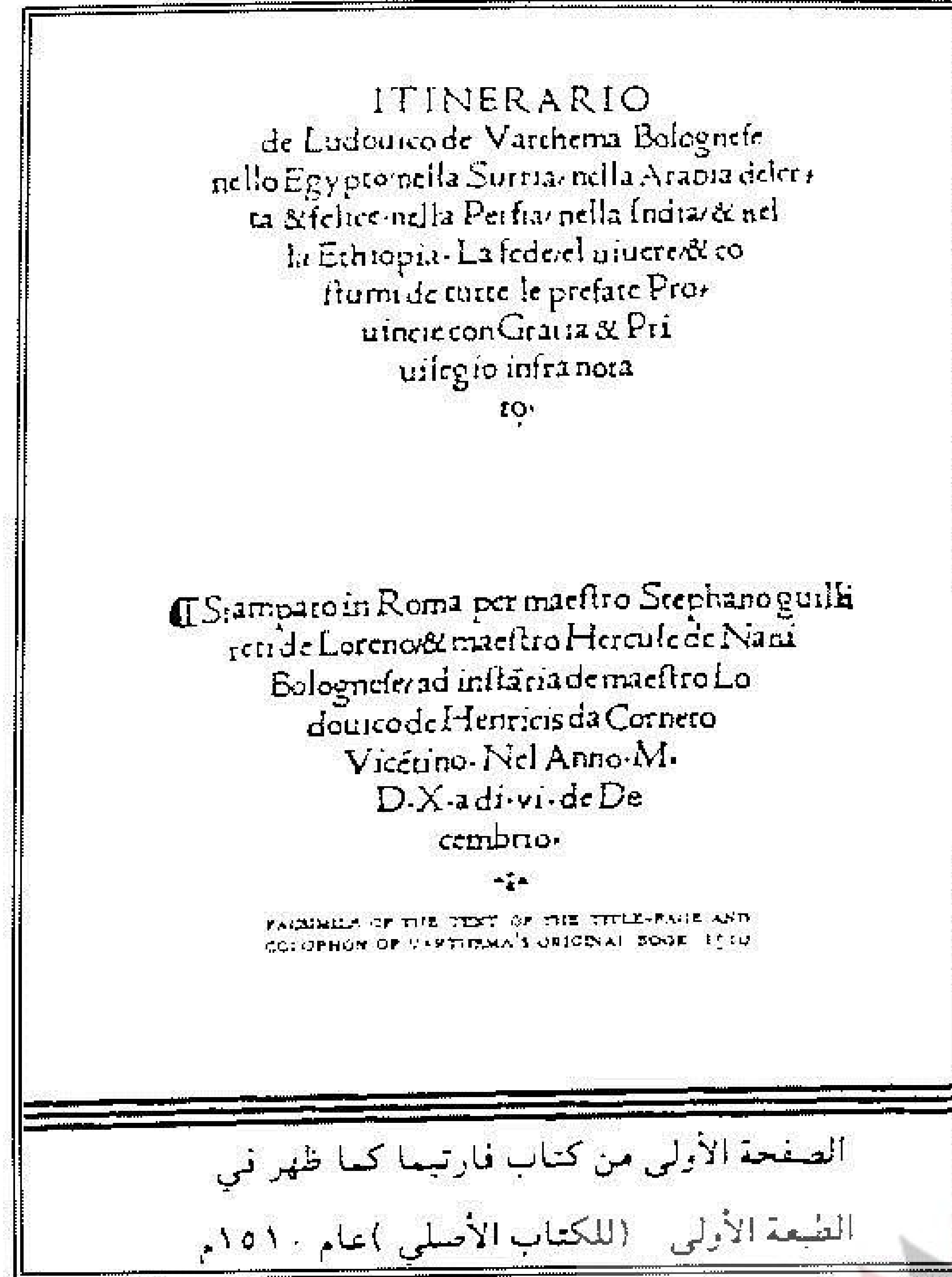
العرب والمسلمين أمثال ابن بطوطة والإدريسي وابن حوقل وغيرهم.

ونحن إذ نبدأ معكم القراءة في ملف الرحالة والمستكشفين الغربيين في شبه الجزيرة العربية، فإننا سنحكي بإيجاز قصص أهم هؤلاء الرحالة ونشير بقدر ما يتوافر لدينا من معلومات عنهم والدافع الذي جاؤوا من أجله، والمناطق التي زاروها، وأهم نتائج هذه الرحلة ورأي المؤرخين في أهميتها ونتائجها.. ونترك تفاصيل كل رحلة للقارىء الباحث بعد أن أشرنا إلى العديد من المصادر التي تفيده وتكون عوناً له في ذلك.

إذا أردنا أن نلقي نظرة سريعة على شبه الجزيرة العربية حتى نتعرف على جغرافية المسرح الذي شهد وقائع هذه الرحلات فمن المهم أن نبدأ بأهمية موقعها من العالم في هذه الفترة التي بدأ يُنظر إليها.. بهذه الأهمية وهو ما عبر عنه محمد محمود الصياد، (مصادر تاريخ شبه الجزيرة، الرياض، ١٩٨٩م) بقوله:

«رغم أن الجزيرة العربية تقع في قلب العالم القديم وبجانب الطريق الأساسي لتجارته، فقد ظلت شبه مجهولة للرحالة الأجانب حتى القرن التاسع عشر، وكان السبب في ذلك أنها ظلت حتى ذلك التاريخ قليلة العطاء الاقتصادي مما جعل التجارة العالمية تكاد لا تأبه لها، وهي في الوقت نفسه وعرة المسالك مما جعل الطواف حولها بحراً أكثر يسراً من سلوك طرقها ودروبها. ومع ذلك قليلة هي المناطق التي لعبت في تاريخ البشرية دوراً يشبه دورها أو يدانيه».

أما عن واقعها الجغرافي فقد درج العلماء



ITINERARIO
de Ludouico de Varthema Bolognese
nello Egypto/nella Surria/nella Arabia deser-
ta & felice/nella Persia/nella India/& nel
la Ethiopia. La fede/el uiuere/& co
stumi de tutte le prefate Pro-
uincie con Gratia & Pri
uilegio infra nota
to.

Stampato in Roma per maestro Stephano guilli
reti de Loreno/& maestro Hercule de Nani
Bolognese/ad instãtia de maestro Lo
douico de Henricis da Corneto
Vicẽtino. Nel Anno. M.
D.X. a di. vi. de De
cembrio.

FACSIMILE OF THE TEXT OF THE TITLE-PAGE AND COLOPHON OF VARTHEMA'S ORIGINAL BOOK 1510

الصفحة الأولى من كتاب فارتيما كما ظهر في الطبعة الأولى (للكتاب الأصلي) عام ١٥١٠م

على تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، وهي الأقسام التي ذكرها بطليموس في أدبيات الجغرافيا.

وهي **Arabia Petria**، وهي الأرض الواقعة جنوب غربي الشام وحاضرتها (بطره) والقسم الثاني **Arabia Desert** وهي ما أطلق على بادية الشام وحدها، ثم ما أطلقه بعضهم على شبه جزيرة العرب لجدبها بوجه عام، والقسم الثالث والأخير **Arabia Felix** وهي بلاد اليمن التي كانت تسمى الأرض الخضراء أو البلاد السعيدة حيث قامت حضارات الممالك العربية القديمة مثل حضارة معين وحضارة سبأ أي أن الأقسام الثلاثة هي: **بلاد الحِجْر العربية (بطرا)**، وهي القسم الشمالي الغربي من جزيرة العرب، **وبلاد العرب السعيدة**، وهي القسم الجنوبي الغربي منها، **والصحراء العربية**، وهي قلبها وشرقها.

هذا المسرح الوعر، مترامي الأطراف

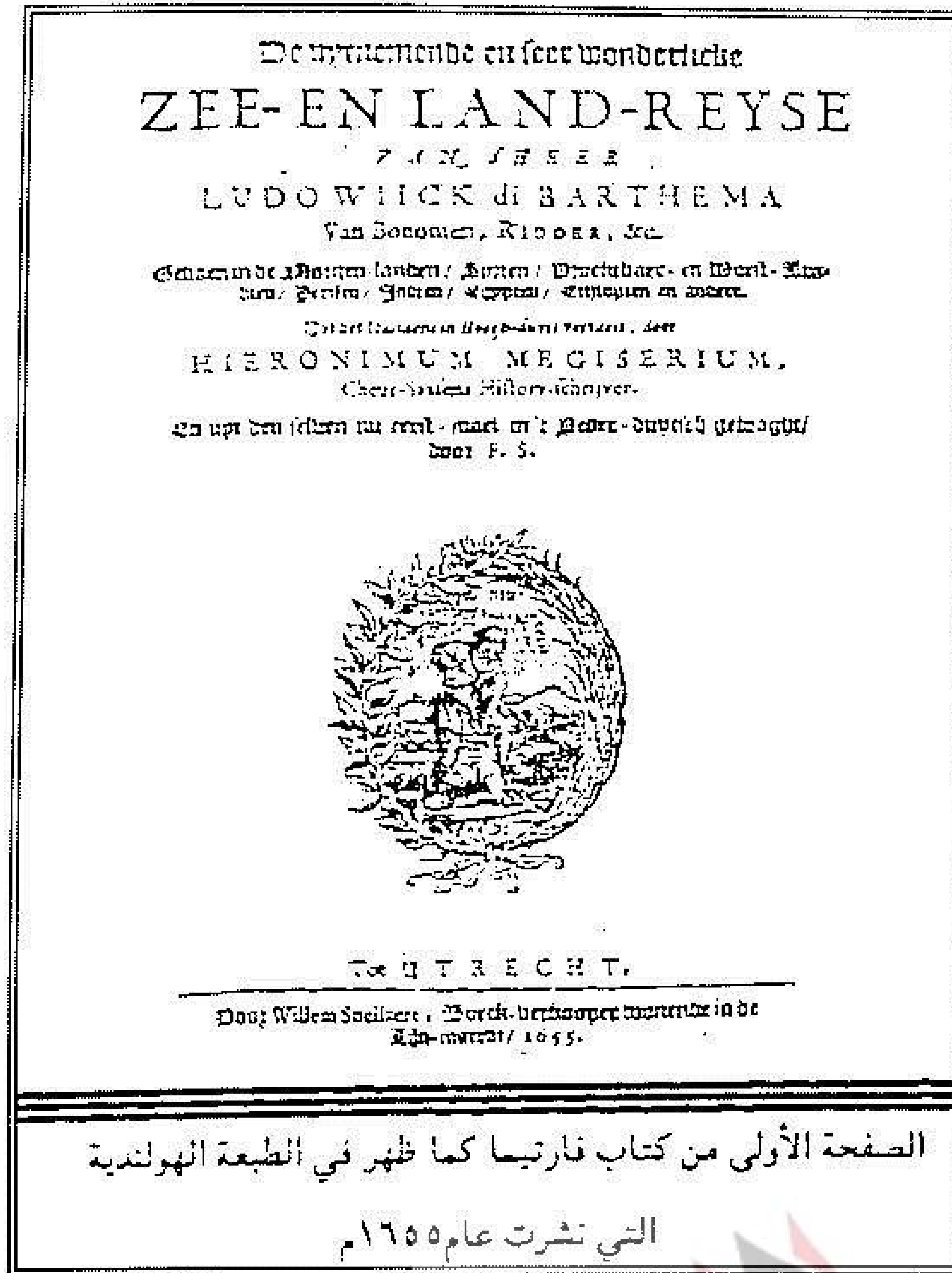
مختلف التضاريس شهد شماله وجنوبه ووسطه وشرقه وغربه أيضاً، العديد من الرحلات الاستكشافية التي قام بها عدد من المغامرين وعدد من الجواسيس وعدد آخر من العسكريين سنتوقف عند أبرزهم.

سنحكي لكم قصة «**فارتيما**» المغامر الإيطالي الذي جاء عام ١٥٠٣م متخفياً في هيئة حاج تركي وأدّى فريضة الحج ثم طاف بعدد من المناطق التي كانت تجهلها أوربا آنذاك وخرج من هذه الرحلة بكتاب هام اشتمل على روايته العجيبة عن بلاد العرب. وظل كتابه مرجعاً هاماً لأوربا عن المنطقة العربية، وكذلك سنفعل مع البعثة الدانماركية التي حكى لنا قصتها الرحالة نيبور التي مولها الملك فردريك الخامس ملك الدانمارك عام ١٧٦٢م وكانت من أهم الرحلات الاستكشافية التي شهدتها الجزيرة العربية، **وبلجريف** الذي جاء المنطقة عام ١٨٦٢، **وداوتي، وعلي بك العباسي، وبوركهارت وفالين وبيرتون وسيتيزن وهاليفي** حتى نصل إلى **فيلبي ولورنس وثيسيجر**.

وسنبدأ الآن بالرحالة فارتيما فهو من وجهة نظر علمية أول من قدم وصفاً دقيقاً لأوربا عن شعائر الحج.

فارتيما
Ludovico Varthema
(أول حاج أوروبي)

– رحالة إيطالي (وفي بعض المصادر أنه


ZEE-EN LAND-REYSE
LUDOWIICK di BARTHEMA
HIERONIMUM MEGISERIUM,
UTRECHT.

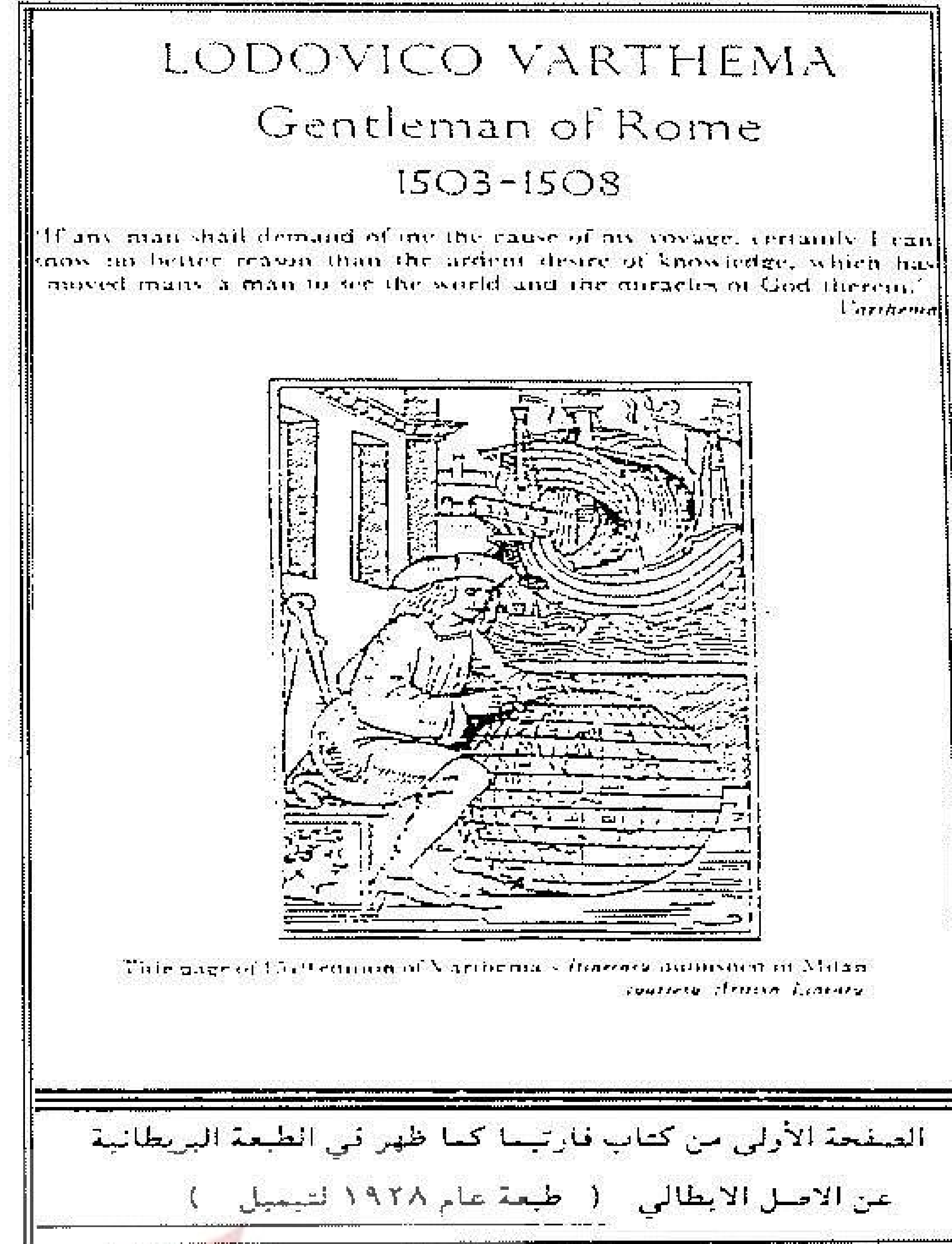
الصفحة الأولى من كتاب فارتيما كما ظهر في الطبعة الهولندية التي نشرت عام ١٦٥٥م

بولوني). ويقال إنه كان نبيلاً رومانيا ادّعى البولندية.

المهم أنه من أوائل الأوروبيين الذين استطاعوا وصف الحج إلى مكة وأول من وصف جزيرة التوابل شرق جاوة، ولقد لاقت قصة رحلته رواجاً كبيراً طوال نصف قرن ولا يزال كتابه الذي ضمنه روايته عن هذه الرحلة شائعاً حتى اليوم، لاسيما وأنه كتبه بلغة أدبية رائعة ومثيرة ولكنها مليئة بالافتراء على الإسلام.

اتسم بالمغامرة والركض وراء المعرفة لذلك استهل كتابه عن سبب رحلاته بقوله:

«إن سألني أي إنسان عن سبب رحلتي هذه فمن المؤكد أنه لا يوجد سبب أفضل من القول إن رغبتي المتقدة للمعرفة التي دفعت الكثيرين من الناس لرؤية العالم ومعجزات الخالق وبقدر ما هنالك من الأماكن المعروفة


LODOVICO VARTHEMA
Gentleman of Rome
1503-1508

الصفحة الأولى من كتاب فارتيما كما ظهر في الطبعة البريطانية عن الأصل الايطالي (طبعة عام ١٩٢٨ لتيمبل)

التي تمت زيارتها ووصفت وصفاً كاملاً فإنني عزمت على زيارة ووصف الأماكن التي ليست معروفة معرفة كافية».

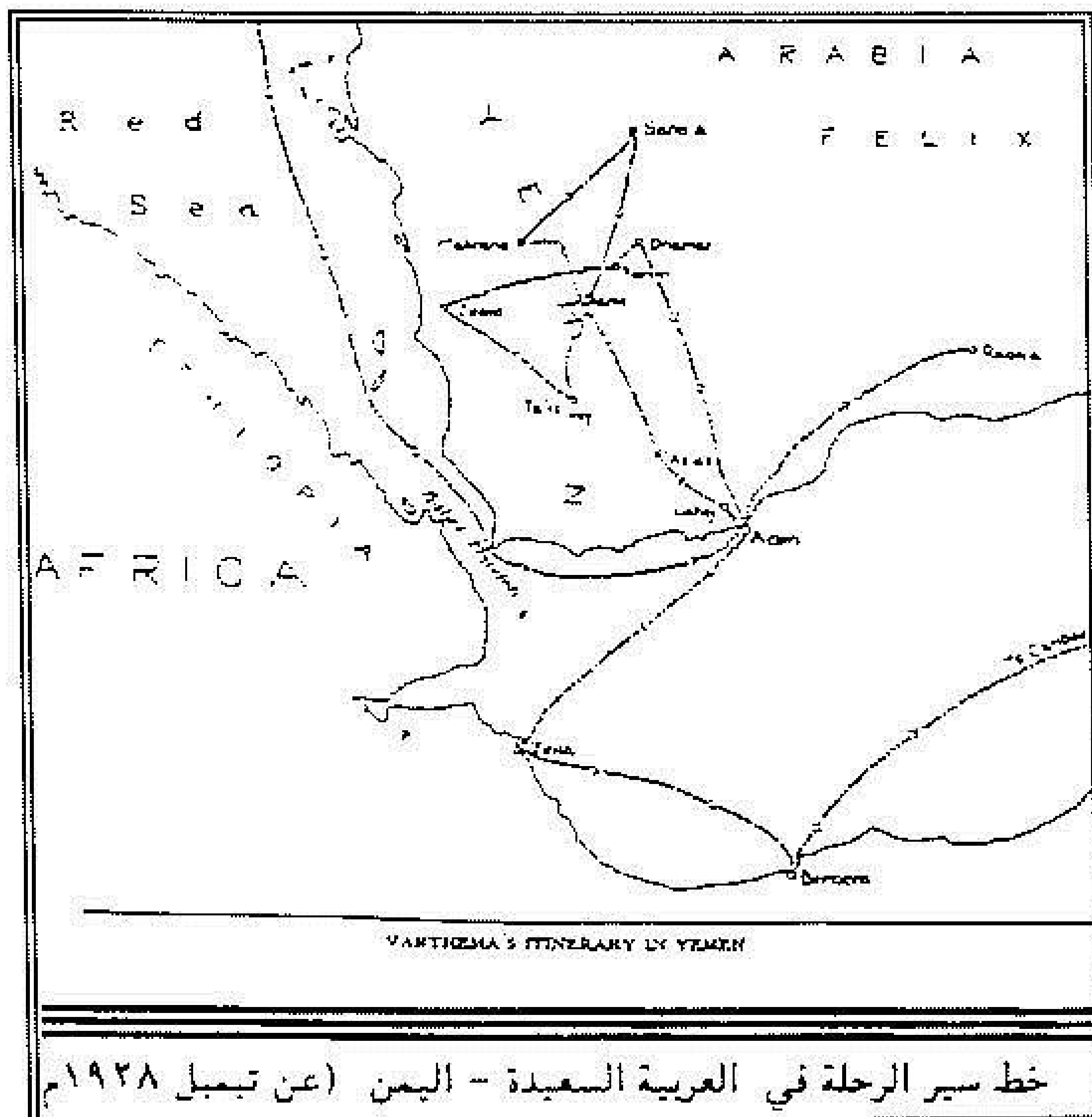
الرحـــلة

غادر فارتيما مدينة البندقية في ديسمبر ١٥٠٢ متجهاً إلى الإسكندرية ومنها زار القاهرة.. ثم عاد بعد أن عاش فيها عدة شهور إلى الإسكندرية.. وتابع رحلته إلى بيروت وطرابلس، فحلب وأخيراً إلى دمشق.. التي مكث فيها عاماً لدراسة اللغة العربية ومنها قرر أن يشترك في رحلة الحج إلى مكة مصاحباً قافلة لبعض القوات العثمانية بعد أن ادعى الإسلام وتسمى باسم ابن يونس المصري... وسارت القافلة فمرت بأرض حوران (وكانت رحلة الحج تستغرق عبر صحراء النفوذ أربعين يوماً) فوصل المدينة بعد رحلة محفوفة بالمتاعب ومنها اتجه إلى مكة حيث قام بأداء شعائر الحج...

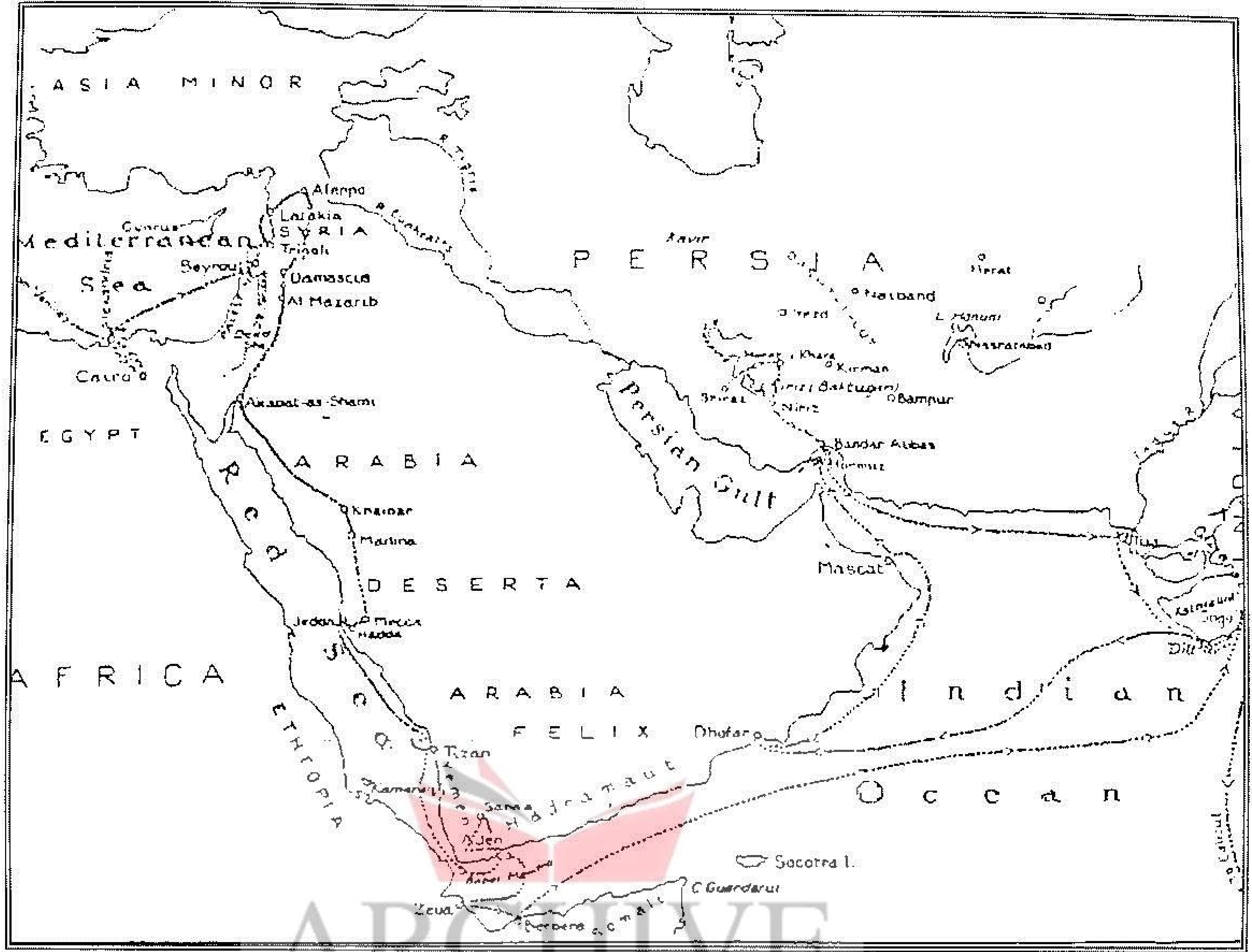
ولم يكتف فارتيما بأدائه لفريضة الحج بعد أن تخفى في شخصية حاج مسلم بل بدأ في التفكير في زيارة اليمن ونجح بمساعدة أحد التجار العرب الذين التقى بهم في جدة أن يركب على إحدى السفن المتجهة إلى مضيق باب المندب، وفي طريقه إلى عدن زار بعض موانىء البحر الأحمر (جيزان) التي وصفها وصفاً رائعاً.. ثم وصل إلى «عدن» عام ١٥٠٤م، التي اعتقل فيها مدة خمسة أشهر بعد أن اتهمه أحد زملائه بأنه نصراني ويعمل جاسوساً لحساب البرتغاليين، ولما أفرج عنه طوف باليمن وخلف عن أحوالها تقريراً ضافياً، فزار كلاً من المناطق التالية:

(لاهج، وحيس، والضمد، وحصنا المقرانة وريمة وتعز وزبيد وصنعاء).

وغادر الجزيرة العربية بعد أن مكث فيها عشرة أشهر قاصدا الهند التي زار بعض مناطقها ثم عاد مرة ثانية وهو في طريق عودته إلى روما ليمر بالخليج العربي ويزور



خط سير الرحلة في العربية السعيدة - اليمن (عن تمبل ١٩٢٨م)



رأس الخيمة ومسقط وهرمز ومنها توغل فارتيما في بلاد فارس ومنها إلى خراسان حيث قدم وصفاً موجزاً عن أهم معالمها في كتابه. وعاد فارتيما إلى روما في شتاء ١٥٠٨م.. بعدها ظهر كتابه هناك.

وترجم إلى الإنجليزية بعنوان:

The Itineray of Ludovico de Varthema of Bologna from 1502 1508, U. K. 1992.

قدم في كتابه أول مخطط للكعبة المشرفة عندما قُدر له زيارة مكة والمدينة، ووصف شعائر الحج فيهما إضافة إلى بعض المدن التي زارها وهو في طريقه إليها فيما يلي نماذج مترجمة من كتابه:

كتب عن دمشق يقول:

«من المؤكد أن المرء لا يستطيع وصف جمال المكان وجودته» - زار مملكة «هرمز» التي كانت قائمة على الجزيرة التي تقع في مدخل الخليج العربي وقال عنها «إنهم وصلوا في رحلتهم إلى جزيرة تدعى هرمز، وهي جميلة، لا ثاني لها في الموقع الممتاز، وتبعد عن الساحل بضعة أميال، تجلب حاجاتها الضرورية من المناطق المجاورة لها حتى مياه الشرب، ويذكر أن اللؤلؤ يكثر بها، يصطاده رجال أشداء يغوصون في أعماق المياه لاستخراجه».

ويقول أيضاً:

«ويرى أحياناً أكثر من ٣٠٠ سفينة راسية في مينائها من مختلف دول العالم، ويقيم بالمدينة بصفة دائمة أربعمائة تاجر ووكيل

يعملون في نقل البضائع التي ترد إلى الجزيرة مثل الحرير واللؤلؤ والأحجار الكريمة والتوابل، وإن غذاء السكان الرئيسي هو الأرز».

– ويصف قبر النبي صلى الله عليه وسلم على أنه مربع، ينتصب فيه أربعمائة عمود أبيض من الحجر، وذكر أنه رأى فيه ما يقرب الثلاثة آلاف مصباح كلها موقدة دائماً، وفي أحد أركانه برج مربع مكسو بالحرير بأعراش من النحاس ويدخل إليه من باب صغير، يرى على كل جانب من جانبيه ما يقارب العشرين كتاباً من كتب السيرة النبوية، وأحاديثه، ووصاياه، وأعمال عظماء المسلمين المدفونين فيه ومآثرهم... ويذكر دي فارتيمان أن الأراضي التي تقع حول المدينة المقدسة قاحلة، وأن المواد الغذائية تأتيها من القاهرة عن طريق ميناء جدة الواقع على البحر الأحمر، ومن بلاد الهند وبلاد فارس وسوريا، وأنه يردها كميات كبيرة من الجواهر من الحبشة وكميات كبيرة من منسوجات القطن والقتان والحرير من بلاد البنغال وأن تجارة الجواهر، وأصناف الأنسجة الحريرية والقطنية في هذه المدينة المزدحمة بالناس ازدحاماً لا مثيل له في أي مكان آخر، ناشطة نشاطاً لم ير مثله في حياته، وأن العطور تباع بالجملة تحت قباب المسجد الكبير بينما تباع الجواهر بالقرب من بابه.

– وكتاب فارتيما في مجمله يمثل أول محاولة يقوم بها أوربي بوصف شعائر الحج ليقدمها لأوربا المتعطشة للتعرف على شعائر الدين الإسلامي وهو حصاد رحلته التي تمت في الفترة من ١٥٠٣ – ١٥٠٨م.

بعض من وصفه لرحلته

الطريق من الهند إلى فارس:

«... بعد أن أبحرنا اثنى عشر يوماً وصلنا مدينة يُقال لها ديو بندر الرّوم **Diuo bandríerrumí** وديو ميناء تابع للترك، وهذه المدينة تقع على مسافة قريبة من البر. فإذا ما ارتفع المد حال بينها وبين البر، فتصبح جزيرة، وإذا ما انحسر المد أو هبط مستوى البحر، اتصلت بباقي اليابسة وأصبح بإمكانك أن تعبر منها وإليها سيراً على الأقدام. وهذه المدينة (ديو) تابعة لسلطان (**Combeía**) (أي رئيس ديو) هو مِنَاشيز (**Menacheaz**) وقد مكثنا في هذا المكان (ديو) يومين، ولاحظنا خلال اليومين أن التجارة هنا رائجة، وأن كميات هائلة منها يتم تداولها. ويقيم هنا أربعمائة تاجر تركي بشكل دائم. ويسوّر المدينة سور كما أنها تضم عدداً كبيراً من المدافع. ويمتلك أهل ديو سفناً يُقال لها ثالي (**Thalae**) وهي أقل حجماً من السفن الشراعية ذوات المجاديف (**Goge**) (أو **Gogha**) وهي مدينة على الساحل الغربي لخليج كامبي (**Combay**)، على بعد حوالي مائة ميل إلى الشمال الشرقي من ديو تبعد غوا عن ديو رحلة قوامها ثلاثة أيام. وغوا (**Goa**) هذه ممتدة امتداداً كبيراً، وهي عامرة وثرية، ومزدحمة بالعابرين. وكل سكانها من المسلمين. وقد غادرنا غوا متخذين سبيلنا إلى جُلفار (**Guilfar**) وجلفار هذه مدينة ممتازة وبها من كل شيء. ويوجد

ميناء بحري لا بأس به هنا، أبحرنا منه بمساعدة الريح المواتية إلى مسقط.

لقد غادرنا مسقط واتجهنا إلى هرمز - المدينة العريقة، وهي عبارة عن جزيرة، تعد موضعاً ممتازاً للعمليات البحرية والتجارة، وتبعد عن البر بحوالي عشرة أميال أو اثنا عشر ميلاً...»

- **وبعد وصف ممتع لهرمز يروي لنا هذه القصة البشعة:**

«وعندما وصلت إلى هرمز حدث ما سأذكره لك. لقد كان لسلطان هرمز أحد عشر ابناً ذكوراً، أصغرهم يتسم بالسذاجة ويكاد يكون متخلفاً عقلياً، أما أكبرهم فيبدو كشيطان مطلق السّراح (غير مقيد)...

وذات ليلة قام الابن الأكبر للسلطان بفقء أعين أبيه وأمه وإخوانه جميعاً مستثنياً الأخ المعتوه.. ثم حملهم جميعاً إلى غرفة أبيه وأمه وأشعل النار في أجسادهم جميعاً...»

ويقول في موضع آخر من رحلة فارتيما إلى بلاد فارس:

«... ويقول التجار إن سمرقند مدينة زاهرة وهي كبيرة كالقاهرة، وحاكم سمرقند مسلم، ويقول بعض التجار إن لديه ٦٠,٠٠٠ فارس أبيض من العناصر المقاتلة... ولم نتقدم إلى أبعد من موضعنا لأن هذا الصّوفي يجوب هذه المدينة بكثرة ويُشعل النار في كل شيء، وهذا الصوفي يقتل بالسيف كل من آمن بصدق أبي بكر وعمر وعثمان مع أنهم كانوا جميعاً من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن هذا الصوفي يُعفي من القتل فقط أولئك الذين يؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه.

تقييم رحلاته

يؤخذ عليه أنه لم يكن موضوعياً في وصفه للحياة الاجتماعية والجغرافية والدينية، لأنه انصرف إلى تناول بعض الحكايات المبالغ فيها.. حيث يقول عنه الدكتور امبرتو ريزيتانو في محاضرته بعنوان (أشهر الرحالين الإيطاليين في ربوع جزيرة العرب والخليج):

«أما عن دقته، فلا بد لنا من التأكيد بأن قسماً كبيراً منها جدير بالثقة، وقسماً آخر يمكن اعتباره من صنع الخيال، إلا أنه لابد من أن نذكر ونؤكد فوق كل شيء أن لودو فيكودي فارتيما كان من بين أول الرحالين الذين جرؤوا على زيارة الجزيرة العربية شمالها وجنوبها، ومن المؤكد أنه أول من وصل إلينا منه وصف مفصل لرحلة قام بها».

ويتفق معه روبن بدول عندما يقول أيضاً:

«لقد كان وصف فارتيما لرحلته عبارة عن قصة ممتعة لمغامرات رجل، فلم يكن لديه اهتمام كبير بالوصف الجغرافي للأماكن ولا بممارسة الشعائر الدينية في مكة، وربما يعود سبب ذلك إلى جهله بهذه الأمور وعلى أية حال فإن وصفه هذا بقي الوحيد من نوعه المكتوب بلغة أوربية لمدة مائتي عام تقريباً»

- ومما يؤخذ على فارتيما روايته الخرافية عن مشاهدته لحيوان وحيد القرن في أحد جوانب الحرم الشريف (الكعبة) لأنها رواية شك فيها المدققون واعتبروها إحدى

الخرافات التي وقع فيها فارتيما.

وعلى الرغم من ذلك يقول حمد الجاسر في تقديمه لكتاب جاكلين بيرين اكتشاف الجزيرة العربية: «فهذا الرحالة الذي عرف باسم فارتيما البولوني والذي قام برحلته في مطلع القرن السادس عشر فقاسى في خلالها من العذاب ألواناً من السجن والتعذيب، وضروب الإهانة، نجد فيما دوّن من أنباء رحلاته وصفاً أخاذاً لميناء جازان قد لا نجد في أي مؤلف عربي ألف في ذلك العهد أو قبله، ثم إن هذا الرحالة - رغم ما قاسى من ضروب العذاب - قدّم لأبناء جلدته من الأوربيين معلومات كانوا يجهلونها عن مناسك الحج وعن مدينتي مكة والمدينة على جانب كبير من الصواب، في عصر كان أولئك لا يعلمون شيئاً في هذا المجال».

أما جاكلين بيرين فتعتبره صادقاً وأن روايته صحيحة عندما تقول:

«لقد أعطى مواطنيه، وصفاً مقتضباً، صحيحاً، لما تمتاز به شبه الجزيرة العربية وفي الدرجة الأولى: مدينتاها المقدستان موطنا النبي صلى الله عليه وسلم، والحج إليهما، ومفارقة جغرافية بين العربية الفقيرة في الشمال، والعربية السعيدة في الجنوب، وتجارتها مع الهند والحبشة، وبلاد فارس، ومصر، ومنتوجاتها من العطور، وسكانها من البيض والأرقاء السود وحضرها وبدوها، فلم يكن ما اكتسبه من معرفة علمياً بل كان موضوعياً، ودقيقاً إلى أقصى درجة ممكنة، لا سيما وقد صدر عن رجل لم يكن يملك أية وسيلة للاستعلام سوى عينيه وذكائه: وقد أحسن فارتيما استخدام كليهما معاً».

ويتفق معها محمد محمود الصياد فيقول عنه:

«ولكن الذي نعرفه أن الرجل كان دقيق الملاحظة إلى حد كبير في كل ما سجله من وقائع رحلته، ولم يكن فارتيما جغرافيا بطبيعة تكوينه فكان أكثر اهتماماً بمغامراته الشخصية منه بالمسرح الذي مثلت عليه ولكن كانت له هنا وهنالك ملاحظات بارعة».

المراجع والمصادر

- بدول، روبن. الرحالة الغربيون في الجزيرة العربية. ترجمة عبد الله آدم نصيف. ـ الرياض: ١٩٨٩م.
- بيرين، جاكلين. اكتشاف جزيرة العرب: خمسة قرون من المغامرة والعلم. ترجمة قدري قلعجي. ـ بيروت: دار الكاتب العربي.
- حتي، فيليب. وآخرون. تاريخ العرب. ـ الطبعة السابعة. ـ بيروت: دار الغندور للطباعة والنشر، ١٩٨٦م ص٢٩ - ٣٩.
- دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الأول: الرحالة الأجانب في الجزيرة العربية قبل القرن التاسع عشر، بحث لمحمد محمود الصياد ٢:٤٣٧ - ٤٤٤.
- قباني، رنا. أساطير أوربا عن الشرق. ترجمة صباح قباني. ـ دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨م.

النزعة العقلية عند الكندي

الأستاذ الدكتور حامد خليل
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة دمشق

ملخص البحث

تجلت نزعة الكندي العقلية في معالجته لعدة مشكلات معرفية أهمها مشكلة «الحقيقة» ومشكلة علاقة الله بالعالم وأخيراً مشكلة نظام الطبيعة وعلاقة الإنسان بها.

فتعبيراً عن النزعة العقلية المذكورة يرى الكندي أن الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، أو عن طريق الفلسفة والمعنى واحد، هي الحقيقة الوحيدة التي تسمو على الحدود القومية والدينية، والتي لا تقتصر عنده على عالمنا الطبيعي وحده، وإنما يتسع نطاقها لتشمل عالم الربوبية أيضاً.

وخروجاً عن التقليد السائد في عصره، ذهب الكندي إلى نفي التأثير الإلهي المباشر في المادة، وإسناد ذلك التأثير المباشر إلى العلل الطبيعية، أي أن هذه العلل هي الفاعل المباشر في وجود أشياء الطبيعة وأفعالها.

وحول تحديد علاقة الإنسان بالطبيعة وانطلاقاً من إيمانه الراسخ بفعل قانون السببية الشامل في الكون، والذي يعبّر به أفضل تعبير عن نزعته العقلية، لم يجد غضاضة في أن ينسحب هذا التأثير على عالم الأرواح أيضاً. ولذلك جعل نمو الأبدان الشرط الأساسي لنمو القوى العقلية لدى البشر، وما يترتب على ذلك من أخلاق وتفكير ومشاعر وغيرها من الأمور التي كانت تعزى عادةً إلى تأثير جوهر روحي مغاير للبدن فينا.

مقدمة

إن الانتفاضات والثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة (ثورة البابكيين – ثورة الزنج – ثورة القرامطة – تمرد الشطار والعيارين... إلخ) التي عصفت بالمجتمع العربي في العصر العباسي جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم آنذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، وبدأ التصدع يتسرب إلى أيديولوجيته الدينية التي كانت السند الحقوقي الأساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية(١).

كما أن التطور الذي طرأ على الساحة الثقافية العربية بسبب تبدل ظروف حياة العرب، وأوضاعهم واتصالهم الحضاري بالأمم الأخرى، والتفاعل الخلاّق بين ثقافتهم في مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الأوائل الطبيعية والفلسفية، جعل الركون إلى منظومة مفاهيمية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية أمراً متعذراً، ولا يعود يفي بمتطلبات العقل.

ونتيجة لذلك وغيره اقتضى الأمر أن ينطلق العقل العربي من منطلقه الخاص، وليس من المسلمات الجاهزة القائمة، سالكاً في البحث والمعالجة منهجاً يستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، مستقلاً عن المقولات الدينية ومعتمداً المقولات التي يستنبطها هو من ديالكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي، فآذن ذلك بميلاد فكر من نوع آخر يتكىء إلى الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي الحر الخالص وحده، دون غيره، في مسائل الوجود والمعرفة والقيمة والمسائل الأخرى كافة ذات الصلة بمصير

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق





علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب

الجزء الأول

دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدريهم

الدكتور محمد مراياتي

يحيى مير علم

محمد حسان الطيان

تقديم

الدكتور شاكر الفحام

الإنسان وعلاقته بالكون والمجتمع والحياة، لا سيّما وأن علم الكلام الذي نما وازدهر في الفترة السابقة أصبح عاجزاً عن الاستجابة لمقتضيات ذلك التطور، وعائقاً ومعرقلاً لنمو فكر من نوع جديد اقتضته ظروف الحياة الجديدة للعرب.

وقد ترتب على ذلك أن شقت النزعة العقلية الجديدة طريقها بثبات معلنةً القطيعة شبه التامة مع أشكال المعرفة الأخرى كافة. وقد كان الفيلسوف العربي «الكندي» الرائد في هذا المجال، ولا نغالي إن قلنا إنه مؤسس العقلانية العربية بامتياز.

صحيح أن حركة النزوع العقلي عند العرب كانت قديمة، وتعود إلى أواخر الفترة الراشدية، وإن بلورتها وإخراجها إلى العلن وتحويلها إلى حالة ثقافية، تمت على يد المعتزلة، لكن الحركة المذكورة لم تسلك طريق العقل المستقل على نحوٍ واضح وصريح،

والأهم من ذلك أنها ظلت تنطلق في استدلالاتها العقلية من مسلمات إيمانية، وظلّ النشاط العقلي لديها محصوراً في نطاق مسائلها. ولذلك لم يعد في مقدورها، لا على صعيد المنهج ولا على صعيد الفكر، الاستجابة لمتطلبات حركة الواقع الاجتماعية والعلمية التي بلغت حداً من الثراء يجعل ظهور حركة عقلية من نوع مختلف تحل محلها، وتفي بتلك المتطلبات، أمراً ضرورياً.

وقد أهلت ثقافة الكندي الموسوعية، وبصيرته الثاقبة، وقدراته العقلية المتألقة ونشاطه العلمي الدؤوب، لأن تتجسد فيه تلك الضرورة التاريخية، ويكون المعبر بحق عن حكمها. وقد تجلت نزعته العقلية موضوع البحث في النقاط الرئيسية التالية:

١ - الحقيقة

إن القراءة المتعمقة لفكر الكندي تبين بوضوح أنه يرى أن الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، أو عن طريق الفلسفة والمعنى واحد، هي الحقيقة الوحيدة التي تسمو على الحدود القومية والدينية. وهي تراث مشترك بين الأمم على مرّ العصور والأجيال، أسهم في الكشف عن جانب منها السابقون، ونال منها اللاحقون، وستظل تبنى لبنة طالما توجد العقول.

فقد نسب الكندي في رسالته إلى المعتصم، إلى الإنسان وحده معرفة الحقيقة دونما سند من أي مصدر كان. وبهذا الصدد قال: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»(٢).

ولا فرق عند الكندي بين أن يكون الإنسان المذكور مسلماً أو غير مسلم. فالحقيقة بالنسبة له ليست وقفاً على جنس أو دين. ومن الواجب تعظيم الشكر لكل من أسهم في صياغتها، ولا سيّما أولئك الأوائل (الفلاسفة اليونان وغيرهم) الذين أناروا لنا الطريق، وأفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته.

فقد قال الكندي: «فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقيقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا»(٣).

على أن الحقيقة التي يعنيها الكندي لا تقتصر على عالمنا الطبيعي وحده، وإنما يتسع نطاقها لتشمل عالم الربوبية أيضاً. وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أن النزعة العقلية بلغت حدودها القصوى لديه، وحطمت كل الحواجز والعراقيل التي وضعت في طريق البحث العقلي الحر. وقد بدا هذا واضحاً في حديثه عن الفلسفة بقوله:

«وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل

حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف»(٤).

وقد رثى لحال أولئك الذين يقولون بغير ذلك من رجال الدين ويذهبون إلى حد إنكار العقل ورفض الفلسفة، واصفاً إياهم بقصر النظر، وضيق الفطنة، ومتّهماً إياهم بالجهل(٥). فهم كما يقول عنهم «المتسمون بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد.. ذبّاً عن كراسيهم المزورة.. بل للترّوس والتجارة بالدين.. ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»(٦).

على أن الكندي حاول مع ذلك تحقيق المصالحة بين الفلسفة والدين، وأخذ بمبدأ التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، لكن ذلك يبدو لي أنه لم يكن سوى مظلة يحتمي بها من بطش السلطات المحتمية بالأيديولوجية الدينية، والتي ألحقت به الكثير من الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، ولا سيّما في عصر المتوكل الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أعداء الفلسفة. أي أن هذه المحاولة التوفيقية لا يبدو أنها تنطوي على أية دلالة معرفية(٧).

فالمظلة التي احتمى بها لم تحل دون تبني موقفه الحقيقي العقلاني المذكور الذي يكشف عنه استنطاق النصوص المتفرقة بين ثنايا رسائله. ففي رسالة «الإبانة عن سجود الجرم الأقصى» إلى تلميذه أحمد بن المعتصم يقول: «لعمري أن قول الصادق صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعزّ، لموجود (أي لمفهوم) بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس»(٨).

إن التدقيق في هذا النص يبين أن في مقدور الإنسان بالاعتماد على النور الطبيعي للعقل، اكتشاف الحقائق التي أتى بها الوحي. وإن صحّ ذلك فإن العقل يصبح في هذه الحالة المقياس الذي نقيس به كل شيء، وتصبح الحقائق برمتها حقائق عقلية.

والذي يدفعنا إلى استنطاق النص على هذا النحو ما نجده من إصرار صريح من جانب الكندي على أن الفلسفة لا بدّ منها حتى لأولئك الذين يتنكرون لها. وقد دلّل على ذلك بالحوار المنطقي التالي:

«وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا أن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة). فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم»(٩).

٢ - الله والعالم

يبدو أن مسألة خلق الله للعالم، وحدوث هذا الأخير بمادته وصورته وزمانه بعد أن لم يكن، وأن كل قديم إله، واستحالة تعدد القدماء، وضرورة تقدم الفاعل لمفعوله

زمانياً، وامتناع كون المفعول مع فاعله - وهي المنطلقات الشرعية التي قال بها المتكلمون المدافعون عن العقيدة - أقول يبدو أن هذه المسائل أثارت مشكلات جديدة عوضاً عن أن تحلّ المشكلات القائمة. ولذلك بدا للمفكر العربي العقلاني الكبير (الكندي) أنه من غير الممكن الركون إلى الشرع في هذه المسائل، ولا بدّ من إعمال العقل أملاً في الخروج من المأزق الثقافي الذي أفضى إليه التفاعل الخلاّق بين الثقافة العربية وثقافات الأمم الأخرى.

فقد وجد أن الثقافة الكلامية التي ورثها عن أسلافه لم تحلّ مشكلة الثنائية القاطعة بين الله والعالم. فهي لم تتبين طبيعة الصلة بين اللا مادي والمادي، حيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية، لا سيّما وأن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي.

كذلك عجزت الثقافة المذكورة عن تبيان كيفية صدور الكثرة، التي هي العالم، عن الواحد الذي هو الله. ثم وإذا كان الله هو الخالق للعالم على النحو الوارد لدى المتكلمين، فكيف نفسر وجود الشر في العالم، وكيف يتحدد مصدره والله كله خير؟

والأهم من ذلك أنه كانت الحاجة لوجود الله هي أحداث العالم، فما الذي يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟(١٠)..

أسئلة كثيرة تظل بدون إجابة، ومشكلات أكثر تبقى بدون حلّ. ولذا لا بدّ من إفساح المجال للعقل كي يمارس دوره الطبيعي في البحث والتأمل، وهذا ما فعله الكندي.

على أن ذلك لا يعني بالضرورة أن الكندي انتهى بنزعته العقلية هذه إلى نتائج يقينية وقاطعة حول المسائل المذكورة. إن ما يعنيه، وهو المهم، هو أن خروجه على التقليد وتجاوزه للنصوص، وشقّه الطريق العقلي في تحصيل المعرفة، إنما كان يمثل انعطافاً كبيراً في العقل العربي، ودليلاً على أنه كان يستجيب بيقظة وحذق شديدين لحاجات الواقع. وهذه مأثرة كبرى يجب الاعتراف بها لذلك الرائد الذي أثرى الثقافة العربية، وأسهم في رفد الثقافة الإنسانية على نحوٍ اعترف بأهميته كل الذين أفادوا منه في الشرق أو الغرب.

صحيح أن الكندي قال بخلق العالم من العدم، شأنه في ذلك شأن المتكلمين الذين أوّلوا الشريعة على هذا النحو، لكن التدقيق في النصوص يكشف عن أن ثمة عقلانية علمية أصيلة قابعة في أعماقه، وأن فكرة الخلق المذكورة قد تكون قيلت لأسباب أخرى لا علاقة لها بموقفه الحقيقي.

فحين يتحدث عن كيفية حدوث الموجودات نكتشف على الفور رؤية جديدة لا تتفق مع الرؤية الدينية السائدة في عصره، والقائلة بأن الله يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً ودونما وسائط. وإذن فكيف نفسر ذلك؟

يبدو لي أن النزعة العقلية (الفلسفية) عند الكندي هي التي تعبر عن موقفه الحقيقي. فالله وفقاً لهذه النزعة لا يعود علة مباشرة للموجودات، وإنما تتولد من بعض بحيث يصبح كل منها معلولاً لما يسبقه وعلة لما يأتي بعده. وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل

على أن لاهوتية الكندي لاهوتية ظاهرية فحسب(١١).

فالذي يخلقه الله من عدم وبلحظة واحدة من الزمن، ويكون الله علته المباشرة إنما هو الفلك الأعلى فحسب. أما ما سوى ذلك فإنه يخضع لضرورة من نوع مختلف تماماً، وإذا بدا ذلك خروجاً على الشرع فإن الكندي يلجأ إلى مظلته المعهودة، فيقول إن الله علة بتوسط.

ففي رسالته (في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص..) يقول الكندي:

«وأما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض - فإن الأول منها ينفعل فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأول يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات.

فأما الباري تعالى، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط، بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل. إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط بعد المنفعل الأول من مفعولاته»(١٢).

إن هذا النص يفيد بوضوح أن الكندي يذهب إلى نفي التأثير الإلهي المباشر في المادة وإلى إسناد التأثير المباشر فيها إلى العلل الطبيعية، أي اعتبار هذه العلل هي الفاعل المباشر في وجود أشياء الطبيعة وأفعالها. والحق أن محاولة الكندي إخفاء هذا الاتجاه تحت ستار القول بأن هذه العلل (الوسائط) إنما هي فاعلة «بالمجاز» لا بالحقيقة لا تغير من حقيقة تبني نزوعه العقلي الواضح. فمسألة المجاز والحقيقة هنا ليست سوى مسألة اصطلاحية ما دامت هذه العلل واردة في ترتيب نظام العلل الكونية الإنطولوجية كما وضعه الكندي نفسه، وما دام هو نفسه أيضاً قد وصف لنا تسلسل تأثيرات هذه العلل بعضها ببعض على نحو نفهم منه أن هذه التأثيرات هي أحداث كونية واقعية حقيقية، وليست مجازية(١٣). وهذا ما نجده في رسالة «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»(١٤).

وفي موضع آخر من رسائله كان الكندي أكثر صراحة ووضوحاً حول هذه المسألة بحيث أنه لم يدع مجالاً للشك في أنه كان يقصد بالعلل (الوسائط) العلل بالحقيقة وليس بالمجاز. ففي رسالته إلى المعتصم (في الفلسفة الأولى) قال بوضوح:

«إن الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن»(١٥).

وفي رسالته «حول طبيعة الفلك» قال: «لأن الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة»(١٦).

٣ - نظام الطبيعة وعلاقة الإنسان بها

قد لا تكون الأفكار التي انتهى إليها الكندي في هذا المجال ذات أهمية قصوى من الوجهة العلمية الخالصة وربما لا تقرّبها العلوم الحديثة. لكن المهم في الأمر هو أن أحكامه واستنتاجاته تفصح عن وجود نزعة

عقلية علمية عميقة تقبع في أعماقه. وفي هذه النقطة بالذات تكمن أهميته كفيلسوف من طراز رفيع.

فهو يتقصى باستمرار أسباب الظاهرة في محيط الظاهرة نفسها، أي في حدود العوامل التي يمكن أن يعرفها ويفهمها ويسيطر عليها. ولا تجده أبداً يعمد إلى الخروج عن تلك الحدود والعوامل ولا تراه يتطلب أسباب الظاهرة في غير محيط حركتها وعلاقاتها، أو يركن إلى الخارق في تفسير هذه الظاهرة أو تلك. إنه لا يتحرك إلا في حدود الأطر أو الأوعية والأشكال التي تتموضع فيها قوانين العقل، أي القوانين التي أحكم صياغتها وحدد قيمتها ومعاييرها الإنسان ذاته خلال اتصاله بظواهر الوجود المختلفة وتعامله معها(١٧). ولذلك استحق بجدارة لقب فيلسوف العقل.

فلكي يفسر ظاهرة الحياة على الأرض، قادته نزعته العقلية، المحكومة بمنطق العلاقات السببية، إلى البحث عن أسباب هذه الظاهرة في محيط حركتها، وفي علاقاتها بالظاهرات الأخرى ذات الصلة السببية بها. وقد انتهى إلى أن بعض الأشخاص في الفلك العلوي هي علة وجود هذه الحياة.

فالحياة تتوقف على مقدار من الحرارة معين بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض، وعلى اختلاف الفصول الناشيء عن ميل الأرض عن محورها. إذ لو كانت الشمس بعيدة عن الأرض، بحيث تقل عن حرارتها جداً لانعدمت الحياة، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء. ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل، ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات.

ولذلك تراه يقول: «ومن الدليل الأكبر على أن الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس، البينة جداً بالنظر دون الحساب، والكواكب المتحيرة البينة جداً للحس، فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية، ونظم بعضها إلى بعض، وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة، وإعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب، وبعضها من الغرب إلى الشرق، وقربها من المركز، وبعدها عنه، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد والاستحالة ودوام صورها إلى المدة التي قدّر لها خالقها جلّ ثناؤه، ولا سيّما الشمس»(١٨).

على أن التأثير المذكور لا يقتصر على نشوء الحياة على الأرض فحسب، وإنما يتسع نطاقه ليشمل أشكال أبدان الناس وأمزجتهم. فسكان المنطقة الاستوائية أو البلاد التي تحت معدل النهار حسب تعبيره – نظراً لشدة الحر، وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام، سود اللون وطوال القامة، شعرهم متقطط، وأطرافهم دقيقة، أنوفهم مفلطحة، وعيونهم جاحظة، وشفاههم غليظة، ويغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة.

أما سكان ما يلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون، سبط الشعر، غلاظ الأطراف، صغار العيون والأنوف والشفاه. وهم أهل وقار وشدة قلوب، وصبر عن الشهوة، وأهل

البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلوا الأمزجة والأخلاق، أقوياء الفكر وأهل بحث ونظر(١٩).

بمعنى آخر أقول، إن هذه الخصائص أو الميزات لم تكن لهذا الإنسان أو ذاك بسبب الجنس أو العنصر. إذ ليس ثمة من صورة مسبقة للإنسان أو أية ظاهرة مما ينتظمه جرم ما تحت فلك القمر، وإنما تتحدد طبيعة الأشياء ومظاهرها على أساس من علاقة هذه بعضها ببعض، وبما يحيط بها(٢٠).

وقد سار الكندي بنزعته العقلية العلمية هذه إلى حدودها القصوى، حين خرج على المألوف في الأيديولوجية السائدة، بإلحاقه مزاجات النفس وأخلاقها واستعداداتها العقلية، بمزاجات الأجسام، أي حين جعل نمو الأبدان الشرط الأساسي لنمو القوى العقلية وما يترتب على ذلك من أخلاق وتفكير ومشاعر وغيرها من الأمور التي كانت تعزى عادة إلى تأثير جوهر روحي مغاير للبدن فينا.

يقول الكندي: «وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقاً على قدر مزاجه. فاذن الأخلاق لقرب هذه الأشخاص العلوية منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف منها، وبقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام»(٢١).

على أن الأمر الأكثر خطورة، والذي يعد بحق قفزة كبرى جديدة وجريئة إلى الأمام، هو أن الكندي حين تبدى له هذا التأثير المادي لعالم الأفلاك في عالم البشر، وانطلاقاً من إيمانه الراسخ بفعل قانون السببية الشامل في الكون بشقيه العلوي والأرضي لم يجد غضاضة في أن ينسحب هذا التأثير على عالم الأرواح. ولا شكّ أن هذه الخطوة كانت مغامرة كبرى يحسب لها، قبل الإقدام عليها، ألف حساب. فقد تساءل فجأة: «وإن كان ذلك كذلك، فما الذي يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري، جلّ ثناؤه، إذ كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب، وهي علته القريبة، وهل باقي الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب، أعني الكون الطبيعي والكون النفساني؟ لقد تقصيت (أي كملت) فكرتنا إذن أن جعلنا هذا»(٢٢).

صحيح أن الكندي أحاط موقفه هذا بالكثير من الحذر باستخدام عبارات مثل «المعلول الأقرب» و«العلة القريبة» و«إرادة الباري جلّ ثناؤه»، والإبقاء على المقصود بعبارة «ألطف من ذلك» وعبارة «باقي الأشياء اللواحق» غامضاً ويحتمل أكثر من تفسير، لكن هذا الحذر لم يستطع أن يخفي المضمون الحقيقي للنص، ولا أهمية هذا المضمون.

فالواضح أن عقل الكندي تحرك باتجاه أن ينسحب التأثير السببي للأجرام الفلكية على أجسام البشر إلى ما هو «ألطف من ذلك»، أي إلى مجال الروح أو النفس. إذ لما كان لحركة الأجرام الفلكية كل هذا القدر من «سببية» التأثير الواقعي في «أجسام» أهل الأرض، فإنه من باب أولى لما هو «ألطف» من الأجسام أن يكون «موجوداً» بسبب من هذه الحركة ذاتها «أي حركة الأجرام الفلكية».

وحين يسأل الكندي : لماذا هذه الأولوية،

فإنه يجيب بأنه إذا كان الأمر الأوضح لدينا هو كون أحوال الأجسام معلولات لحركة الأجرام الفلكية، وكون هذه الحركة علة «قريبة» لها، فإنه من الأسهل أن نفهم هذه العلاقة السببية بين هذه الحركة وبين ما هو من «لواحق» الكون الطبيعي والكون النفسي أي من لواحق الأجسام وأمزجتها. لكن ما هي هذه اللواحق وهل حقاً قصد بها الكندي أن تكون أفعال النفس أو الروح؟(٢٣)

لقد أجاب الكندي عن هذا السؤال بوضوح كبير يجعل من المتعذر علينا أن نفهم تلك اللواحق غير أنها النفس وأفعالها بالمعنى الشامل للكلمة.

فقد قال في نص آخر «وموجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية (أي أشخاص فلك القمر) بالمكان والحركة والزمان والكيفية - كما قدمنا»(٢٤).

وقال أيضاً كما بيّنا قبل قليل «وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقا على قدر مزاجه»(٢٥). وكذلك قال «فاذن الأخلاق لقرب هذه الأشخاص (الأجرام العلوية) منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف منها، وبقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام»(٢٦).

إن أفضل تخليد لذكرى الكندي هو أن تكون النزعة العقلية منهجنا في البحث، والعقلانية العلمية نظامنا في الحياة.

هوامش البحث

١ - مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، ١٩٧٨، ٢٧:٢.
٢ - رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٩٧.
٣ - المرجع نفسه، ص ١٠٢.
٤ - المرجع نفسه، ص ٩٨.
٥ - مبارك، محمد، الكندي فيلسوف العقل، دمشق، ١٩٧١، ص ١٠٥.
٦ - رسائل الكندي، ص ١٠٣.
٧ - العراقي، عاطف، مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٣٧.
٨ - رسائل الكندي، ص ٢٤٤.
٩ - المرجع نفسه، ص ١٠٥.
١٠ - الألوسي، حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٢٦.
١١ - العوا، عادل، الكلام والفلسفة، دمشق، ١٩٦١، ص ٨٨.
١٢ - رسائل الكندي، ص ١٨٣.
١٣ - مروة، النزعات، ٢: ١٠٧.
١٤ - رسائل الكندي، ص ٢١٤ - ٢٣٧.
١٥ - المرجع نفسه، ص ١١١.
١٦ - نقلاً عن مروة : النزعات، ١٠٦:٢.
١٧ - مبارك، الكندي فيلسوف العقل، ص ١٥٩.
١٨ - رسائل الكندي، ص ٢٢٦.
١٩ - أبو ريده، تصدير لرسائل الكندي، ص ٨٠ (٩).
٢٠ - مبارك، الكندي فيلسوف العقل، ص ١٦١.
٢١ - رسائل الكندي، ص ٢٢٦.
٢٢ - رسائل الكندي، ص ٢٢٦.
٢٣ - مروة، النزعات، ج٢، ص ١١٠.
٢٤ - رسائل الكندي، ص ٢٢٤.
٢٥ - المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
٢٦ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القيلا والمدينة هل هو زواج فاشل ؟

د. مصطفى أحمد بن حموش
دائرة تخطيط المدن
العين - الإمارات العربية المتحدة

مقدمة :

إن الهندسة المعمارية ليست مجرد فن تشكيلي يفرز تراكب الأحجام ويبحث في تناسقها كما يعتقده الكثير منا. بل هي مرتبطة بالمبادئ الحضارية التي يعتقدها المجتمع وبنموذج الحياة الذي يختاره طبقاً لها. ولذلك فإن استيراد نموذج معماري معيّن نشأ في بيئة فكرية معيّنة واستعماله في بيئة مغايرة لا يمكنه أن يكون حدثاً حيادياً ودون أثر على المجتمع المستورد.

والقيلا هي إحدى تلك النماذج التي صدّرها الغرب إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية. والتي كان لها الأثر المباشر على حياتنا الخاصة والعامة وغيّر من معالم مدينتنا الشيء الكثير. ومن ثم فإنه من الضروري التعرّف عن قرب على هذا النموذج المعماري من حيث جذوره التاريخية ومرتكزاته الفكرية.

القيلا والجذور التاريخية والعقائدية:

نشأت القيلا نتيجة الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية التي عاشتها إيطاليا في القرون الوسطى. ولعل أهم عاملين يمكن ذكرهما باختصار هما التحولات الاقتصادية التي عاشتها أوروبا نتيجة ظهور الإقطاعية، وتمكن الكنيسة من بسط نفوذها على الحياة المدنية.

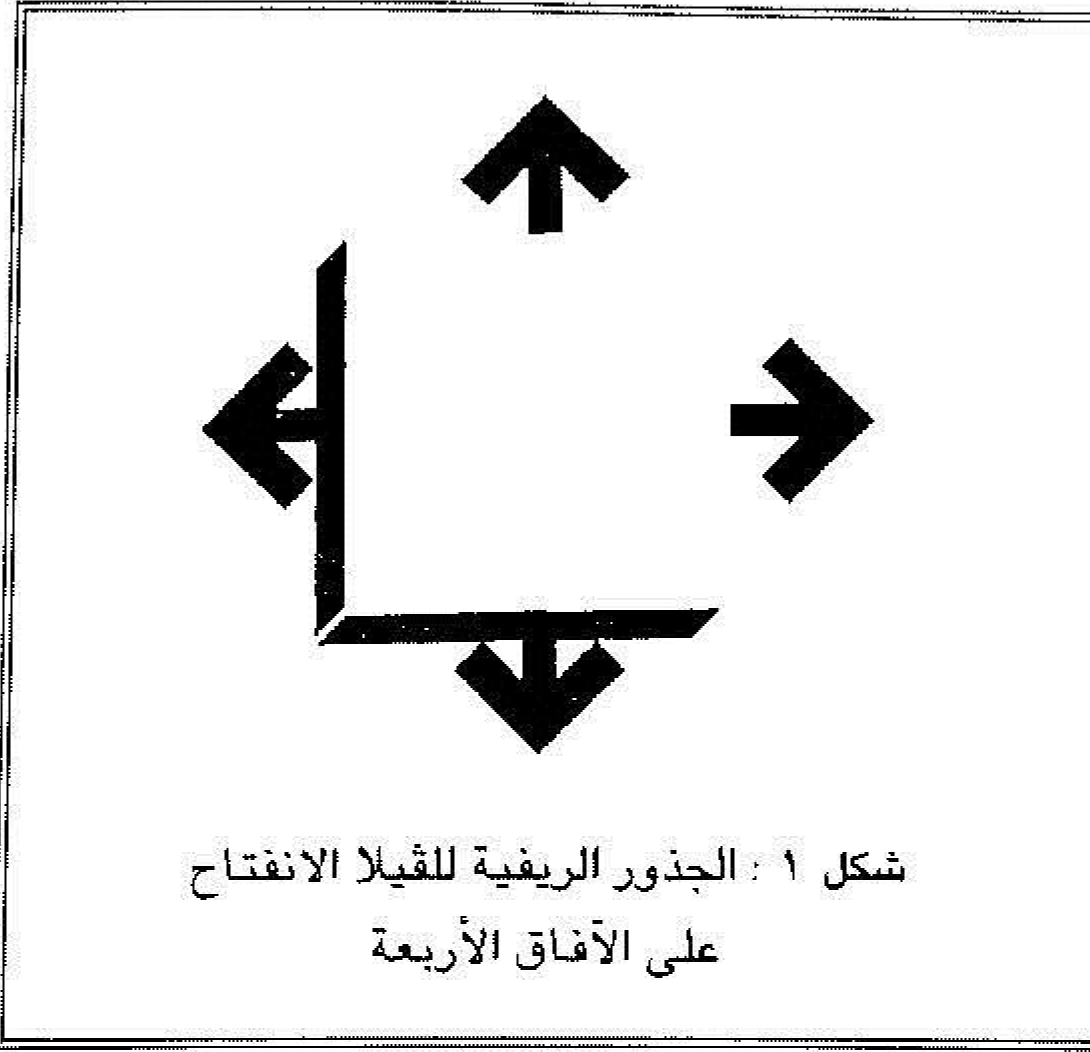
فقد كان لسقوط القسطنطينية وبسط المسلمين نفوذهم على المنافذ البحرية أثره في توجه الأوروبيين وإيطاليا على الخصوص إلى الاقتصاد الفلاحي ولذلك توجّه أصحاب رؤوس الأموال إلى إصلاح الأراضي والعيش في الأرياف، وعندما يتم إصلاح القطعة الأرضية يبني مالكها الجديد منزله الكبير وسطها ويسكن فيها بعيداً عن المدينة ولذلك ارتبطت القيلا VILLA بالوسط الريفي VILLAGE واشتقت منها.

ولعل أهم ما ميّز مجتمع ذلك العصر هو

انقسامه إلى طبقتين متباينتين هما أصحاب الأراضي والأموال أو الإقطاعيون من جهة والعبيد الذين كانوا يشتغلون في تلك الأراضي كفلاحين وعمال من جهة أخرى وقد تجسّد هذا التقسيم على المستوى المعماري في صورة تلك الڤيلا التي تتوسط الأراضي الواسعة حيث يطلّ بشرفاتها على الآفاق الأربعة.

فقد كان الإقطاعي ينعم بالخروج إلى الشرفات الأربع ليرى أولئك العبيد يشتغلون حول بيته، فيأمرهم وينهاهم من هناك دون أن ينزل إليهم أو يخالطهم.

وإذا كان العامل الاقتصادي قد دفع بالمجتمع إلى هذا النظام، فإن للأيديولوجية المسيحية دورها الكبير في ترسيخه خلال تلك القرون. فقد كانت تلك الحياة التي تتجسد في نموذج الڤيلا والخاصة بأصحاب رؤوس الأموال تستمد وجودها من فلسفة الكهنوت المسيحي الذي يقوم على الطبقية ويقضي بأن تقسيم البشر إلى عبيد ونبلاء من إرادة الإله. بل إن هذا التقسيم الطبيعي هو تعبير عن رضا الإله عن الطبقة الأولى حيث منحها وسائل العيش الرفيه، وسخطه عن تلك الطبقة العاملة التي كتب عليها أن تكدح في هذه الحياة الدنيا لتنعم في الآخرة. كما قامت حركة شعرية وأدبية تضفي على هذه الفلسفة نوعاً من الرومانسية. فقد كان الشعراء يتغنون بحركة إصلاح تلك الأراضي وبناء الفلل وسطها على أنها صورة مصغرة لما فعله الإله في هذا الكون. فالإقطاعي يصلح قطعته ويضع مسكنه «الڤيلا» وسطها تماماً مثلما يفعل الإله حين خلق الأرض والسماوات ثم استوى على عرشه كما هو



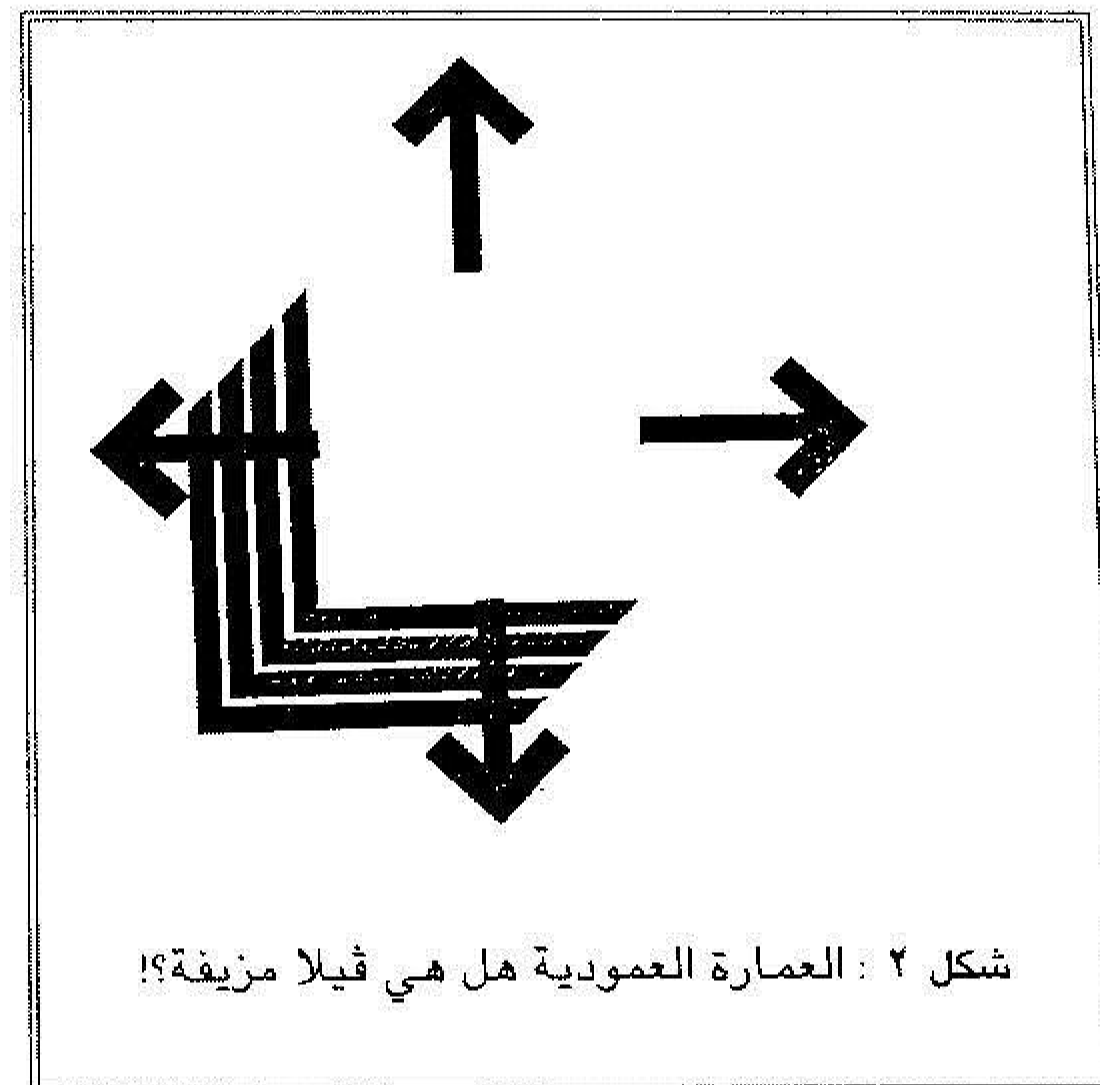
شكل ١ : الجذور الريفية للڤيلا الانفتاح على الآفاق الأربعة

معروف في الديانة المسيحية. وبذلك استغل الدين المسيحي كعامل أيديولوجي لترسيخ ذلك النظام الطبقي وأسند له دور الاسفنجة الذي يمتص الصراع بين الطبقات.

الڤيلا وأزمة العمران العصري

ولعل أهم الآثار التي تركتها هذه الفلسفة على مستوى العمران ذلك الطلاق البائن بين الريف الذي يرمز إلى رضا الإله، والمدينة التي يسكنها المغضوب عليهم من الطبقات العمالية. وبذلك أصبحت الڤيلا والمدينة عنصرين متضادين يعبر كل واحد منهما عن طبقة اجتماعية مختلفة. وقد كان لهذا التقسيم أثره المباشر في احتدام الصراع مع بروز حركات الإصلاح الديني ثم ببروز الحركة العمالية أو البروليتاريا التي ترفض ذلك المنطق الطبقي، وبالتالي الديانة المسيحية كلها. وقد اتخذت تلك الحركة بعد قرون شكل الماركسية أو الشيوعية.

وَلِكَوْن المهندسين هم الذي يجسدون دائماً تلك الاتجاهات، فقد اتجه هذه المرة المعماريون إلى اتخاذ الإيطوبيا (الهروب إلى المستقبل ورفض الماضي) فلسفة لتجسيد


شكل ٢ : العمارة العمودية هل هي ڤيلا مزيفة؟!

طموحات الطبقة العاملة في الحصول على حقوقها من العيش الرغيد.

وقد توّجت تلك التوجهات المعمارية بإنتاج العمارة العمودية كنموذج للسكن الاجتماعي العمّالي. ومن الطريف في هذا النموذج أن حاول فيه المعماريون منح الطبقة العمالية مزايا الڤيلا من الانفتاح على الآفاق الأربعة ووجود المساحات الخضراء حولها. غير أن الفرق يبقى بين النموذجين كالفرق بين الواقع والأحلام، وبعبارة أخرى فإن العمارة العمودية بمميزاتها المعمارية ما هي إلا ڤيلا مزيّفة قدمها المعماريون للعمال لمواساتهم مقابل الحياة المرفهة التي يعيشها أصحاب الڤيلا الحقيقية. فارتفاع الطوابق تعلي الساكن في السماء وتخلّصه من الجاذبية الأرضية. كما أن إطلاله من الشرفة يمنحه ذلك الإحساس، فحين يطل على تلك المساحات الخضراء والأفق الرحب حوله يعيش الطبيعة بعينيه دون أن تتسخ يداه بالتراب تماماً مثلما كان يفعل الإقطاعي في الڤيلا الحقيقية.

وسواء نظرنا إلى هذا النموذج على حقيقته من خلال الڤيلا الريفية أو من خلال صورته الكاريكاتورية في شكل العمارة العمودية فإن الناتج على مستوى العمران شيء واحد. فقد اقتضت الحضارة العصرية ضرورة عودة أصحاب رؤوس الأموال إلى المدينة والعيش فيها جنباً إلى جنب مع العمال الذين كانوا عبيداً في السابق. وأصبحت المدينة العصرية بالتالي خليطاً من الڤيلا والعمارة العمودية. ونظراً لاشتراكهما الفكري في فلسفة الاستعلاء فقد كان لهما الأثر المتشابه على العمران، واحتياجهما إلى المساحات الخضراء من كل الجوانب أدّى إلى انفجار الفضاء الحضري وتهلهل نسيجه المترابط سابقاً، فلا المدينة احتفظت بوحدتها ولا الريف بقي صافياً كما كان وهو ما يسمى حالياً باسم ساخر هو The Rurban Settlement. ولعل الأسوأ هو أن المساحات الخضراء في المدينة كثيراً ما تصبح حقولاً جرداء وفضاءات عاطلة تستنزف الأموال العامة لإحيائها أو الاعتناء بها.

ومهما حاول المعماريون حل هذه المعضلة فإنهم لن يستطيعوا لكونهم يداوون المدينة بالتي هي داؤها كما يقول أبو نواس. فكل الحلول التي يلجأون إليها تعتمد على نموذج الڤيلا أو العمارة مما يرسخ أكثر فأكثر المشكلة وهو ما يعرض الكرة الأرضية للخطر بسبب التوسع العمراني المستمر نتيجة هذه الأنماط المعمارية.

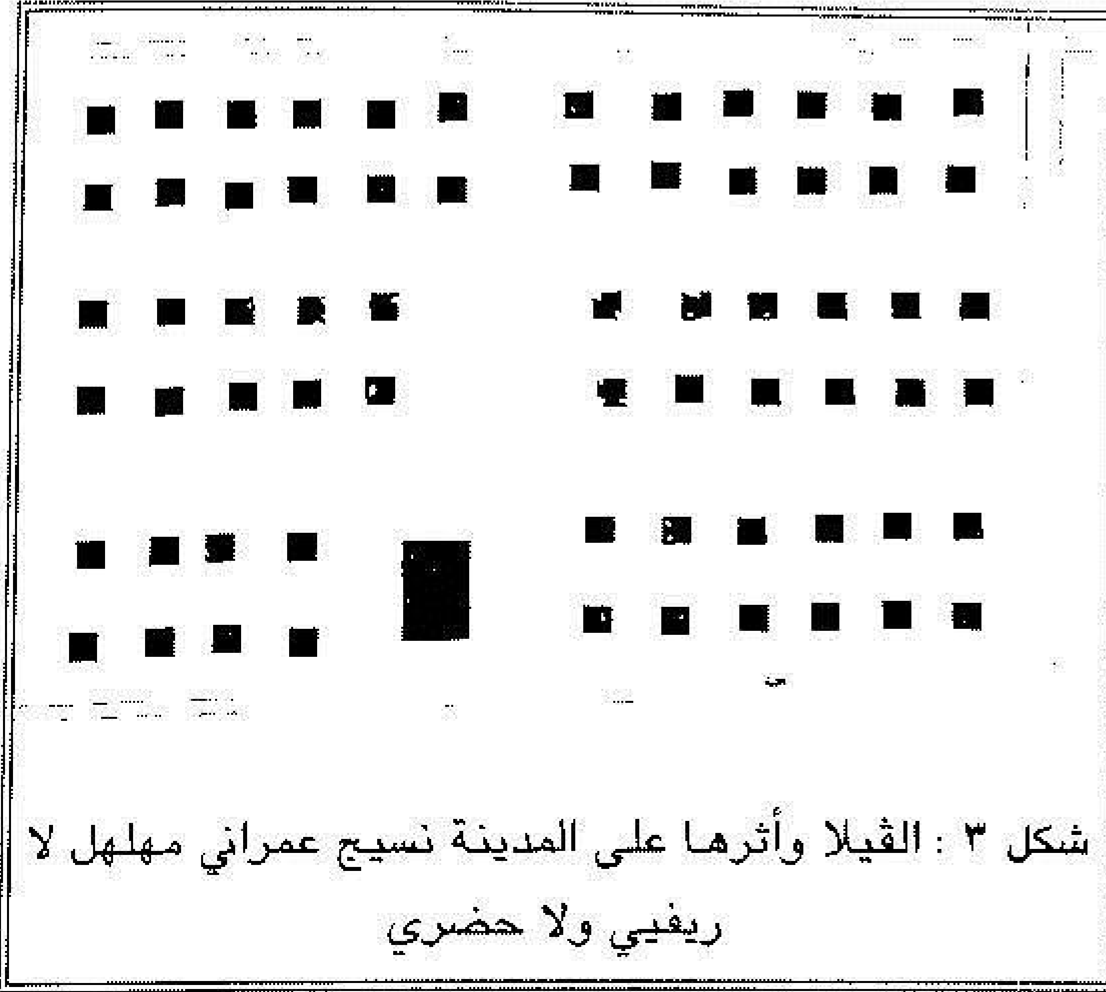
الڤيلا في ميزان الإسلام

لقد عرفنا بعض المبادئ والجذور التاريخية التي تقوم عليها فلسفة الڤيلا من تجسيد الطبقية، والاستعلاء واستعمال الدين لترسيخ الطبقية الاجتماعية، ثم جذور العمارة كرد فعل البروليتاريا ضد الطبقية ومحاولة

انتزاع مستوى من الرفاهية لصالح الطبقة العمالية. ولذلك فسنحاول مقابلتهما معاً بنموذج البيت العربي الإسلامي الذي اشتهرت به معظم المدن العربية الإسلامية من بغداد إلى مراكش ألا وهو البيت ذو الصحن المركزي.

ولعل أول مقارنة تبين لنا وجود التعاكس في استعمال الفضاء، ففي الڤيلا يتوسط البناء القطعة الأرضية لكي ينفتح عليها من كل جانب بينما يكون البناء في البيت العربي الإسلامي حول الساحة بحيث ينغلق على الخارج فتتركز الحياة الداخلية كلها في الصحن ومن الطبيعي أن يكون لكل من النموذجين قيماً اجتماعية وأخلاقية ملازمة له. فالفن المعماري كما ذكرنا في مقدمة القول ليس مجرد تركيب أحجام وبحث في جمالية الأشكال وتناسقها، بل هو قبل كل شيء تجسيد لمبادئ سلوكية وقيم أخلاقية واجتماعية.

فالڤيلا بحكم انفتاحها على الخارج تقتضي معالجة فنية بحيث تبرز جمالياتها للناظر وهو ما يتصادم مع الأسس الإسلامية من عدة جوانب فالمعالجة المعمارية للواجهات وشحنها بالجماليات والتناسق هي في منظور الإسلام من التطاول في البنيان الذي يعتبر من علامات الساعة. وسبب ذلك أن تلك المعالجة ستؤدي حتماً إلى التنافس المادي بين سكان المدينة والنزعة الانفرادية لكل واحد منهما مما يؤدي إلى تفتت المجتمع وانغماسه المادّي. ولنا في قصة صاحب القبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مثال على ذلك. حيث مازال يرفض رد السلام عليه حتى هدم قبّته وقد



شكل ٣ : الڤيلا وأثرها على المدينة نسيج عمراني مهلهل لا ريفي ولا حضري

أفهمه الصحابة بأن قبّته الوحيدة التي تظهر في المدينة المنورة تميزه عن غيره وهو ما كرهه الرسول صلى الله عليه وسلم وفي مقابل ذلك نجد في المدن الإسلامية تجانساً بين المساكن وتناسقاً في اللون والأساليب وحتى في عدد الطوابق مما يعبر عن قوة مبدأ التكافل الاجتماعي والروح الجماعية لدى السكان. وهنا لابد من الالتفات إلى مفهوم الواجهات الذي يستعمل في عمارتنا المعاصرة بشكل يصادم هذا المبدأ الإسلامي ويعاكس روح الاجتماع ويؤدي إلى التفكك.

ومن أوجه تصادم مفهوم الڤيلا مع قيمنا الاجتماعية الإسلامية تلك الروح الانفرادية التي يقتضيها هذا النموذج. فالڤيلا بحكم بنائها وسط القطعة الأرضية تستلزم تحرير الواجهات الأربع وكموقع مركزي بحيث لا تتلاصق مع أية بناية أخرى، بل إن بعض القوانين تقتضي تباعد الأسوار المحيطة بالقطعة الأرضية بمسافة معينة عن القطعة المجاورة لها، فإذا كانت روح المدينة هي الاجتماع وما يقتضيه من اشتراك وتشابك الحقوق فإننا يمكن القول بأن الڤيلا بنزعتها

الريفية الانفرادية هي عنصر معاد للمدينة بمفهومها الإسلامي.

ولعل حديث الرسول صلى عليه وسلم «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره» وهو ما يعرف بارتفاق الإستناد، يشرح أكثر هذه المفارقة. فالإسلام يحث على الجوار والارتفاق بين الجيران وهو ما يفسر الوجود المكثف للجدار المشترك في مدننا القديمة، وهذا ما يفسره كذلك اتخاذ البيت ذي الصحن المركزي نموذجاً حيث يحرر السور الخارجي للبناية ويسمح لها بالتلاصق مع البنايات الأخرى، ومن الطريف أن أية بناية تتهدم في المدن القديمة يؤدي إلى تأثر جميع البنايات الملاصقة لها وهي الصورة نفسها التي يوصي بها الحديث عن الأمة. فمثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

وآخر ما نذكره في مصادمة الڤيلا لقيمنا هو قضية الانكشاف للخارج. فبحكم انفتاح الواجهات وبروز الشرفات للخارج يصبح البيت معرضاً للأنظار والفضوليين من جهة ووسيلة لانتهاك حرمات الجيران بين بعضهم. ولعل كتب الفقه تغنينا عن تأكيد حرمة ذلك بما تطفح به من تحريم الإطلال على الجار وفتح النوافذ تجاهه وتعريض النساء للتكشف، ولذلك فقد كان البيت ذو الصحن المركزي يغني بساحته الداخلية وسطحه العلوي عن الانفتاح للخارج، وهو ما يفسر كذلك عدم وجود الفتحات نحو الخارج، إلا نادراً. ومن الطريف في بعض مدننا بشمال أفريقيا أن هناك عرفاً يقضي بتخصيص السطوح للنساء



شكل ٤: واجهات الڤلل في مدننا العربية نزعة غربية في ثوب إسلامي

وعدم صعود الرجال إليه بل وإن المرأة يمكنها أن تزور المدينة كلها من خلال السطوح دون أن يراها الرجال.

الخلاصة

الڤيلا بحكم جذورها التاريخية والأيديولوجية والجغرافية ليست مجرد نموذج سكني بل إنها تحمل أفكاراً وقيماً اجتماعية كثيراً ما تتصادم مع قيمنا الأخلاقية. أما على المستوى المعماري فإن نشأتها الريفية كما يدل على ذلك اسمها كانت سبباً في ما يسمى بأزمة المدينة المعاصرة فهل يمكننا الآن الحكم بضرورة الطلاق بين الڤيلا والمدينة ؟.

ملاحظة :

المقال ملخص لبحث أكاديمي مطوّل تحت عنوان «الڤيلا : أيديولوجية الاستعلاء، قراءة نقدية في تاريخ العمران الغربي». وقد استند في مادته التاريخية على كتاب :

REINHARD BENTMANN et. "LA VILLA ARCHITECTURE DE DOMINATION" MARDAGA BRGUXELLES 1984.

علم الفلزات والتعدين عند العرب المسلمين

إعداد: أحمد عبدالقادر المهندس
كلية العلوم - جامعة الملك سعود

يمكن تعريف علم الفلزات بأنه العلم الذي يبحث في كيفية استخراج الفلزات من الوجهة الفنية والتقنية، وفي كيفية الحصول على الخلائط الفلزية وجعلها صالحة للاستعمال كما أن هذا العلم يبحث في معرفة بنية الفلزات والخلائط الفلزية ومعرفة خواصها الفيزيائية والكيميائية (Mclean, 1962).

وتجري عادة عمليات كثيرة ومعقدة من أجل استخراج الفلزات، منها ما يؤدي إلى استخراج الفلز من مركباته الأساسية أو من النواتج الثانوية في الصناعة، ومنها ما يؤدي إلى تحويل الفلز الخام إلى فلز تجاري له درجة معينة من النقاء طبقاً للغاية التي يراد منها استعمال الفلز.

وتتم عمليات التقنية بطرق مختلفة تسمى العمليات التعدينية. ويعتمد علم الفلزات Metallurgy على مبادىء الكيمياء والفيزياء من حيث التركيب الكيميائي والفيزيائي للمادة وبنية المادة وتحولاتها.

أما التعدين فهو عملية استخراج الخامات المعدنية وغير المعدنية من القشرة الأرضية واستغلالها اقتصادياً (Dennen, 1989 Thomas, 1978,) ويستخدم من أجل هذا الغرض طرق تعدين مختلفة ووسائل تقنية متعددة. فعندما يكون الخام موجوداً على سطح الأرض أو قريب من سطح الأرض، فإنه يمكن استخراجه بطريقة المناجم المفتوحة وهي من أسهل الطرق في التعدين. أما عندما يكون الخام على عمق معين من سطح الأرض ولا يمكن استخراجه بطرق المناجم المفتوحة أو تكون عملية إزالة القشرة الأرضية غير اقتصادية، فإنه يتم استخراج الخام باستخدام المناجم المغلقة والتي يتم إنشاؤها تحت الأرض.

إن أهمية علم الفلزات ومنتجات التعدين تتمثل في عصرنا الحديث في اتخاذ معدلات استهلاك الإنسان المعاصر للفلزات، وبالطبع فإن المصدر الأساسي للفلزات هي المعادن أو الخامات المعدنية التي يستخرجها الإنسان من القشرة الأرضية، وتعد هذه الفلزات مقياساً

لارتفاع مستوى المعيشة أو مستوى التحضر. فقد استخدم الإنسان الصوان في العصور الحجرية لتشكيل آلات القطع كما استخدمه لإشعال النار وذلك بإطلاق شرارات من احتكاك صخور الصّوان مع بعضها بعضاً (1978 Thomas,).

أما الذهب والنحاس، فقد عرفها الإنسان على هيئة فلزات حرة في فترة مبكرة، حيث تعود معرفة الإنسان لهما إلى حوالي ١٨٠٠ عام قبل الميلاد، أما البرونز وهو سبيكة من فلزي النحاس والقصدير فلم يعرفها الإنسان إلا في وقت لاحق. إن أقدم الشواهد التي تدل على وجود البرونز تنتسب إلى مصر وتعود إلى حوالي ٣٧٠٠ عام قبل الميلاد، وهناك شواهد تم العثور عليها في جزيرة كريت، تعود إلى حوالي ٣٤٠٠ عام قبل الميلاد.

أما الحديد الذي يتأكسد بسرعة أكبر من غيره من الفلزات، فقد عرفته البشرية في فترة متأخرة. وقد تم العثور في داخل هرم خوفو الأكبر على نصل من الحديد يعود تاريخه إلى حوالي ٣٠٠٠ عام قبل الميلاد، كما أن الشواهد الأثرية المتنوعة التي تركها المصريون القدماء تدل على أن العمال المصريين كانوا يستخدمون كثيراً من الأدوات الحديدية لإنجاز أعمالهم.

ومع اطراد تحضر الإنسان ازداد استخدامه للمواد المعدنية، وتوسعت استعمالاته للأدوات التي تقوم على أساس منها. ومع ازدياد الحاجة لهذه المواد المعدنية حدث تقدم مستمر في تقنية التعدين التي أتاحت للإنسان إمكانات ووسائل الحصول على الموارد المعدنية من الأرض. ومع بدايات التحضر البشري كان المعدنون يستخدمون الأيدي والأدوات البسيطة المصنوعة من الخشب أو العظام أو الحجارة في أعمال الحفر اللازمة لاستخراج المعادن. وفي تطور لاحق، أدخلت الأدوات المصنوعة من الفلزات والسبائك، ومع تقدم الحضارات القديمة تقدمت صناعة التعدين وتطورت. وفي مصر القديمة، وفي مناطق البحر الأحمر، بلغ الحفر في مناجم الزمرد أعماقاً تقارب ٢٥٠ متراً داخل القشرة الأرضية.

التعدين عند العرب المسلمين

تأتي كلمة التعدين من المعدن، والمعدن في اللغة هو مكان كل شيء فيه أصله ومركزه. وذكر الكندي (المتوفى سنة ٢٤٦هـ) أن المعدن من عدن وهو الإقامة، فكان المطلوب منه ما أقام فيه دهوراً (السكري، ١٩٧٣م). ومن الطريف أن تعريف المعدن ليس موضع اتفاق فيما بين الجيولوجيين ورجال التعدين، حيث يستخدم كل منهم اللفظ بمعنى مختلف عن الآخر. فالجيولوجيون يعرفون المعدن بأنه مادة غير عضوية تكونت في الطبيعة بفعل عمليات فيزيائية، وتتميز بتركيب كيميائي محدد، كما أن لها تركيباً بلورياً ثابتاً، يكون له تحت ظروف مناسبة شكلاً خارجياً منتظماً. وهذا التعريف يخرج من وجهة نظر رجل التعدين الفحم والطباشير وبعض الرواسب ذات الأهمية الاقتصادية من دائرة المعادن.

وقد سجل العرب المسلمون أسرار علومهم تسجيلاً دقيقاً، أما صناعاتهم ومنها صناعة التعدين فلم يسجلوا لنا إلا معلومات متفرقة في الكتب، وقد حاول العلماء المسلمون وضع بعض الأفكار عن مكامن المعادن وظهر ذلك في تيارين، تيار يمثله (إخوان الصفا في رسائلهم، ١٩٥٧) و(القزويني في عجائبه، ١٩٥٦) حيث قالوا إن لكل نوع من المعادن بقعة مخصصة وتربة معروفة لا تتكون إلا هناك، فالذهب

لا يتكون إلا في البراري الرملية والجبال والأحجار الرخوة، أما الفضة والنحاس والحديد وأمثالها فلا تتكون إلا في جوف الجبال والأحجار المختلطة بالتربة اللينة، والكبريت لا يتكون إلا في الأراضي الندية والترب اللينة.

أما التيار الثاني فيمثله الهمذاني في كتابه (الجماهر، ١٩٦٣م). فالهمذاني (٢٨٠ - ٣٣٢هـ) يقول في الذهب أن معادن الذهب لا تكون إلا في أحر البلاد، وأن تربة معادن الذهب لا تكون إلا ناضجة حمراء تصبح كالطين الأسود الذي يوقد عليه فيصير أحمر للطباخ. يقول في الفضة، إنه يستدل على معادن الفضة بالإثمد لأنه حيث وجد فعنده معدن الفضة، ويقول أيضاً: وأما علامة معدن الفضة فالكحل الإثمد أينما يظهر علم أنه بخار الفضة في تلك الأرض (الجوهرتين، ١٩٨٧م).

ومن المعروف أن العرب استثمروا كثيراً من المعادن التي زخرت بها جزيرتهم، واحتفروا كثيراً من المناجم بحثاً عن الذهب والفضة والنحاس وغيرها. وقد زخرت كتب الرحلات وكتب البلدان بالإضافة إلى الكتب التي درست الأحجار الكريمة والمعادن بذكر هذه المناجم وتعددها، ولعل أشملها كتاب صفة جزيرة العرب للهمذاني، وقد استغل العرب المسلمون مناجم الذهب والفضة في كل من شبه الجزيرة العربية، ومصر (الصحراء شرق النيل بين أسوان وعيذاب مثل مناطق البرامية والعريضية وأم جريات، وفطيرة، وأم الرؤوس، وأم الطيور، والفوخير وغيرها). والسودان (جنوبي سنار وفي مرتفعات البحر الأحمر وبلاد النوبة). وكانت أكبر مناجم الفضة تقع في شرقي الخلافة الإسلامية في جبال هندكوش (وكان أكبر مراكز تعدينها مدينة ينجهير بالقرب من بلخ)، وفي المنطقة حول أصفهان (في إيران)، وحول باذغيس (من بلاد أفغانستان) وفي كل من شبه الجزيرة العربية ومصر والمغرب وتونس والجزائر.

وقام المسلمون باستخراج النحاس من شبه الجزيرة العربية ومصر والسودان والمغرب وإيران وبخارى، واستخرجوا الرصاص والزنك من كل من شبه الجزيرة العربية وإيران ومصر وشمالي أفريقيا، واستغلوا الحديد في فارس وفي صقلية وغيرها (السكري، ١٩٧٣م).

كان العرب - كما يقول العلامة المؤرخ حمد الجاسر - يستدلون على المعادن بعلاماتها الظاهرة ببروز بعضها واضحة للعيان في الأحجار، وقد اكتسبوا لطول المعاناة معرفة بمواقع الذهب والفضة، في الأحجار التي تكثر فيها، وكانوا يتخذون من وجود أحجار المرو، وخاصة عندما تكون عروقاً ممتدة في الأرض أو في الجبال، علامة لوجود المعدن، وكانوا يتتبعون تلك العروض بالحفر عنها وتكسيرها واستعمال الوسائل التي يعرفونها لاستخلاص التبر أو الفضة، وكثيراً ما يفضي بهم الحفر إلى أعماق غائرة في الأرض، فيطغى عليهم الماء بحيث لا يستطيعون مواصلة استثمار المعدن لغزارة مائه، وقد يؤول المعدن فيما بعد إلى آبار يستعملون ماءها (الجاسر، ١٩٨٧م).

ويدل هذا على اعتماد المسلمين العرب على الدراسة الحقلية للتعرف على العلامات التي تشير إلى وجود هذه المعادن.

وقد تحدث البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) عن أماكن وجود الياقوت وطرق استخراجه والحفر بحثاً عنه، كما ذكر كيفية الحصول عليه من معدنه الخام وتخليصه من الشوائب. وأشار البيروني أيضاً إلى الزئبق وكيفية تعدينه والحصول عليه، حيث يقول «إنه مستخرج من أحجار حمر هي

خاماته، تحمر في الكور حتى تنشق ويتدرج منها الزيبق».

أما القزويني (٦٠٥ – ٦٨٢هـ) فقد تحدث في كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» عن تكوين الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس والكبريت والزئبق وغيرها من المعادن، وذكر أن الذهب يتكون في الجبال الرخوة، أما الحديد والرصاص والفضة والنحاس فتوجد في الأحجار المختلطة بالتراب اللين، والكبريت في الأرض اللينة، والزئبق في الأرض المائية، والأملاح في الأرض السبخة.

ويعد البيروني (٣٦٢ – ٤٤٠هـ) من أهم العلماء المسلمين الذين وضعوا الأساس العلمي لعلوم التعدين والمعادن فقد كان يصف المعادن، ويذكر مناطق وجودها، وكيفية استخراجها من مناجمها، ويبين فوائدها، وطرق تعدينها، وما يوجد معها من أخلاط وشوائب.

أما التيفاشي (٥٨٠ – ٦٥١هـ) فقد أورد في كتابه «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» وصفاً دقيقاً لكيفية استخراج الزمرد من الصخور، حيث يقول : «وأخبرني رأس المعدنين في مصر المكلف من قبل السلطان بهذا المعدن، أن أول ما يظهر من معدن الزمرد شيءيسمونه الطلق، وهي حجارة سوداء ذات حمرة، ثم يحفر فتجد طلقاً هشاً فيه الزمرد في تربة حمراء لينة تشتمل عليه، وربما أصيب العرق منه متصلاً فيقطع وهو جيده. وأما الصغير فإنه يصاب في التراب بالنخل...».

وهذا وصف دقيق من الناحية الجيولوجية والتعدينية حيث يوجد الزمرد غالباً في صخور الشيست الميكائي والطلقي. أما طريقة التعدين التي ذكرها التيفاشي فتعني القشرة المتجوية، والتي يكون لونها أسود عادة، وذلك لتعرضها لعوامل التجوية القاسية. أما كلمة العرق، فهي تدل على طبيعة وجود الزمرد في عروق البجماتايت الخشنة البلورات.

التعدين في شبه الجزيرة العربية

يعتقد بأن التعدين كان من الصناعات المزدهرة في شبه الجزيرة العربية خلال الفترة الإسلامية المبكرة وخاصة في عهد الخلافة العباسية (١٣٢ – ٦٥٦هـ = ٧٥٠ – ١٢٥٤م) كما تبين من تحديد التاريخ بقياس إشعاع كربون الفحم الخشبي من الخبث، وكذلك من كتابات النقوش الكوفية ومن الفخار المطلي والأطراف الزجاجية ورقاب القوارير التي اكتشفت في مناجم مهد الذهب والنقرة وسمراء (صابر، ١٩٩٣م). وقد تم رصد أكثر من ألف من الأعمال التعدينية القديمة المنتشرة في الدرع العربي، وتظهر هذه الأعمال بشكل أكوام من الخبث والبقايا التعدينية، وبشكل حفريات تعدينية مبعثرة وخنادق ضيقة، أو قرى تعدينية تحتوي على بقايا من المحاجر والمطارق الحجرية وأحجار الرحى بالقرب من المناجم القديمة.

ويبدو أن الذهب كان المعدن المسيطر المستغل من قبل القدماء كما يتضح من التوزع المسيطر للأعمال التعدينية المتعلقة به والواقعة في وسط وغرب الدرع العربي السعودي، والتي يوجد معظمها في عروق الكوارتز الحاملة للذهب مثل مناجم منطقة ظلم ومهد الذهب وغيرهما.

وتأتي الأعمال التعدينية القديمة للنحاس بعد الذهب من حيث الكثرة والتوزيع، وتتركز على امتداد الجانب الغربي من الدرع العربي. ويستدل من الأعمال الطفيفة للمناجم القديمة بأن الاستغلال القديم اقتصر على الطبقات

العلوية المتأكسدة للخامات النحاسية والتي تظهر بقعاً سطحية خضراء من كربونات النحاس (Malachite) على امتداد الشقوق والفوالق الصخرية. وكانوا يقومون بتتبع العروق التي تحتوي على نسبة عالية من النحاس في داخل الطبقات الصخرية السهلة.

دراسة الفلزات عند العلماء المسلمين

تحدث ابن سينا عن الفلزات في كتابه الشفاء (جزء الطبيعيات) الفن الخامس - المعادن والآثار العلوية - وتعرض إلى المعادن وصفاتها الطبيعية. ويقول ابن سينا في كتابه المذكور أعلاه عن الفلزات : «إن لكل منها تركيباً خاصاً لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة، وإنما المستطاع هو تغيير ظاهري في شكل الفلز وصورته، وصبغ النحاس بلون أبيض فيبدو كالفضة، والفضة بلون أحمر فتظهر كالذهب.. وقد يصل هذا التغيير حداً من الاتفاق يظن معه أن الفلز قد تحول إلى غيره. ولكن الصبغ في حقيقته لا يحول فلزاً إلى غيره».

ولعل البيروني من أبرز العلماء المسلمين الذين تناولوا عدداً من الفلزات وهي الذهب والفضة والحديد والخارصين والرصاص والزئبق.

وتعد دراساته لتلك الفلزات مهمة جداً، فهو يذكر الفلز، ومناطق وجوده، وكيفية استخراجه، وفوائده، وخواصه، وطرق تعدينه، وما يوجد معه من شوائب.

فقد ذكر في كتابه «الجماهر في معرفة الجواهر» مواضع الذهب، حيث تحدث عن براري السودان التي يوجد فيه الذهب هناك بكثرة ويلتقط.

وتعرض البيروني إلى طريقة استخراج الذهب من خاماته بدقة كبيرة، وهي نفس الطريقة التي تستخدم في كثير من المناجم الصغيرة للذهب حتى الوقت الراهن، ولخصها البيروني فيما يلي :-

«إذا دق خام الذهب وانطحن وغسل من حجارته، وجمع الذهب بالزئبق، ثم عصر في قطعة جلد حتى يخرج الزئبق من مسامها ويطير ما يتبقى منه بالنار، يسمى الذهب الباقي ذهباً زئبقياً». وهو وصف جيد للذهب المستخرج بالزئبق، ولا يزال شائعاً حتى الآن.

ويذكر البيروني في كتابه الآنف الذكر أن معدن الذهب يستخرج أحياناً من الوديان القريبة من عروق الذهب.

ويتحدث البيروني عن النحاس فيقول: «لما كان النحاس لحام الحديد قال ذو القرنين : آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا، حتى إذا جعله ناراً، قال ائتوني أفرغ عليه قطراً» وقيل في القطر إنه الرصاص، والرصاص لا يلحم الحديد، وإنما يرصص وجهه فقط، وإنما المقصود بالقطر هو النحاس المذاب.

وقال عن النحاس إنه لا يكاد يخلو من ذهب، وهذه حقيقة علمية عرفت حديثاً، إذ إن بعض المعادن النحاسية توجد في عروق الذهب، كما قال إن بعض معادن النحاس تحتوي على بعض الرصاص.

وتحدث عن زنجار النحاس، ويبدو أنه يقصد معدن الدهنج (Malachite) وهو كربونات النحاس القاعدية.

ويشير البيروني إلى طريقة استخراج فلز الرصاص إشارة واضحة وذلك بقوله في تسخين أحجار الأسرب في الهواء، ويقصد بأحجار الأسرب خامه المعروف الجالينا (كبريتيد الرصاص).

وشرح البيروني طريقة تحضير الاسفيذاج

وهو كربونات الرصاص القاعدية وصيغته الكيميائية :



$Pb3\ (OH)2\ (CO3)2$

والاسفيذاج مسحوق أبيض اللون، دقيق الحبيبات، حيث يستخدم لعمل الدهان الأبيض، دون حاجة إلى سحق وطحن وغربلة، كما هي الحال في الأصباغ الأخرى المستعملة في صبغ الدهان. وتحدث البيروني في تحضير الاسفيذاج ما يلي :

«الاسفيذاج يحضر من الرصاص وذلك بعد تعليق صفائحه في الخل، ولفها في ثفل العنب وحجمه بعد العصر، فإن الاسفيذاج يعلو علو الزنجار على النحاس وينحتّ عنها».

والواقع أن الطريقة الهولندية المستخدمة في تحضير الاسفيذاج هي الطريقة التي أوردها البيروني مع بعض التطوير من حيث وضع صفائح الرصاص، وإضافة بعض المواد الدباغية، وتسهيل عملية إزالة الاسفيذاج المتكون واستخدام غاز ثاني أكسيد الكربون الناتج عن التخمير. أما الخطوات الكيميائية التي تجري على الرصاص المطمور في الخل، والمواد التي تتخمر وفق طريقة البيروني والطريقة الهولندية الحديثة كما يلي : -

١ - يتفاعل حامض الخليك مع صفائح الرصاص المتعلقة فيه، بوجود الأكسجين مكوناً خلات الرصاص القاعدية.

٢ - تتفاعل خلات الرصاص القاعدية مع غاز ثاني أكسيد الكربون ($CO2$) الذي يتولد نتيجة للتخمير، مكوناً خلات الرصاص التي تذوب في المحلول، وتترسب كربونات الرصاص القاعدية في قعر إناء التفاعل على هيئة مسحوق أبيض اللون.

ويتحدث البيروني عن الزئبق بأنه سيال كالماء، يفر من النار، فالنار تبخره وتبدد أجزاءه التي إذا اجتمعت أنضجت ثانية وعادت زئبقاً. وذكر البيروني أن الزئبق مستخرج من أحجار حمر، حيث تحمى في الكور حتى تتشقق، ويتدحرج منها الزئبق، ومنها من يدقها ويقطرها في آلات حيث يجتمع الزئبق في القابلة. والطريقة التي ذكرها البيروني آنفاً ما زالت مستخدمة حتى الآن، حيث يسخن كبريتيد الزئبق في دوارق أعدت لهذا الغرض تحتوي على مسالك لتسرب الزئبق إلى مكان جمعه، حيث يتحول كبريتيد الزئبق بفعل النار وأكسجين الهواء إلى فلز الزئبق وغاز ثاني أكسيد الكبريت.

صناعة الحديد عند العرب المسلمين

عرف العرب القدماء صناعة الحديد، والتي تمثلت في صناعة أجزاء من الدروع والسيوف. ولما كانت مثل هذه الصناعة تتطلب معرفة كيفية معاملة السيوف والدروع حتى تكون عالية الصلادة، فإنه من المفترض أن يكون العرب قد عرفوا بعض السبائك الصلبة بإضافة بعض المواد بنسب ضئيلة ولا سيما الكربون الذي يضاف على شكل فحم (عبد النبي، ١٩٩١م).

ويصنف البيروني الحديد في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) إلى نوعين هما : -

١ - **النرماهن**، أي الحديد اللين أو الحديد المطاوع.

٢ - **الشابرقان**، وهو حديد الصلب.

ويذكر أن سيوف الروم والروس والصقالبة تصنع من الشابرقان أي حديد الصلب.

ويذكر البيروني أن السيف الجيد لا يأتي بقصد الصنعة ولا بالإرادة، إنما هو بالإتقان.

وقد أصاب البيروني في ذلك لأن كلا من الحديد المطاوع والحديد الصلب تتباين فيهما نسب الكربون والشوائب الأخرى، وفي الغالب

فإن هذه الشوائب ونسبة الكربون مجهولة لصانعي السيوف في ذلك الزمن، ولذلك فإنه إذا اتفق لنوعي الحديد أن يحتويا على نسب من الكربون والشوائب الفلزية تجعل من مزيجهما حديداً جيداً، جاء السيف بتاراً قاطعاً.

ويورد الدكتور الحسن (١٩٧٤) نصاً مهماً للعالم العربي الجلدكي من مخطوطة له يشرح فيها كتاب الحديد للكيميائي العربي جابر بن حيان، ومما جاء في هذا النص : «إعلم أن أصحابك أيها الأخ هم الذين يسبكون الحديد في المسابك المعمولة برسمه بعد أن يستخرجونه من معدنه تراباً أصفر تخالطه عروق الحديد فيجعلونه في المسابك المعدة لإذابته ويركبون عليها المنافخ القوية..إلخ» ويوضح هذا الوصف عملية صهر حديد الصلب واستخراجه من خامات الحديد.

وقد ذكر البيروني نقلاً عن الكندي بأن الأخير كان يعيد تسخين الحديد مراراً، ويطرقه عندما يكون ساخناً، ثم يبرده، ويعيد تسخينه ثانية، ويوالي طرقه عندما يكون ساخناً، ثم يضيف إليه بعض المركبات ليحصل على الفولاذ الجيد الذي يصلح لصناعة السيوف.

وقد أشار البيروني عند كلامه عن الفولاذ إلى طريقة السقي في أكثر من موضع في كتابه عن صفات الفولاذ واستخدامه في السيوف والدروع.

المراجع

١ - مراجع عربية :

- ابن سينا، كتاب الشفاء، الجزء الخاص بالمعادن والآثار العلوية، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق عبد الحليم منتصر، سعيد زايد، وعبد الله إسماعيل . القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة؛ الهيئة المصرية لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٥م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . بيروت : دار صادر، ١٩٥٧م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الجماهر في معرفة الجواهر . الهند : طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م.
- التيفاشي، أحمد بن يوسف. أزهار الأفكار في جواهر الأحجار . تحقيق وشرح محمد يوسف حسن ومحمد بسيوني خفاجي القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
- الجاسر، حمد. التعدين والمعادن في جزيرة العرب، مقدمة لكتاب الجوهرتين العتيقتين المائعتين الصفراء والبيضاء تأليف لسان اليمن الحسن بن أحمد الهمداني، ١٩٨٧.
- الحسن، أحمد يوسف. صناعة الفولاذ الدمشقي . حلب : جامعة حلب، ١٩٧٤م.
- السكري، علي. العرب وعلوم الأرض . الإسكندرية : دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٣م.
- صابر، حسن. المكامن المعدنية الهامة في المملكة العربية السعودية . مجلة سمارك. ص ٣٢ - ٣٤.
- عبد النبي، مصطفى. سبق العرب في صناعة الفولاذ . جديد العلم والتكنولوجيا. العدد ١٤، فبراير ١٩٩١م، ص ٢٥ - ٢٧.
- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود. عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات . ط٣، القاهرة، ١٩٥٦م.
- الهمذاني، أبو محمد الحسن بن أحمد ابن يعقوب بن يوسف بن داود. تحقيق كريستوفر بول . طبعة ابسالا، ١٩٦٨م.

٢ - مراجع أجنبية :

- Dennen, W. H., Mineral yesources; Geology, exploration, and development, Taylor & Francis, New York, 1989..
- Mclean, D. Mechanical properties of metals, Wiley, New York, 1962.
- Thomas. L. J., An Introduction to mining, Rev. ed., Methuen of Australia, Sydney, Australia, 1978.

عبد القادر البغدادي: حياته وآثاره (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ)

الدكتور محمد عبدو فلفل
كلية الآداب، جامعة البعث
حمص - سوريا

يكمن شيء من أهمية آثار عبد القادر البغدادي في أنها حفظت بدقة وتوثيق علميين كثيراً من النصوص التي فُقدت مصادرها، وقد تناثرت أخبار مصنفات هذا الرجل المطبوعة والمخطوطة والمفقودة في الموسوعات وفهارس المخطوطات وكتب التراجم والأدب التي لا يتسنى للمرء الوقوف عليها بيسر.

ولما اجتمع لدي شيء من هذه الأخبار رأيت أن أقدمها للمعنيين بالتراث العربي عامة، وبتراث البغدادي خاصة توفيراً للوقت والجهد، كما رأيت أن أمهِّد لذلك بترجمة وجيزة لهذا الرجل.

ولد(١) الأديب اللغوي النحوي عبد القادر بن عمر بن بايزيد بن الحاج أحمد(٢) البغدادي في بغداد سنة ١٠٣٠هـ في حقبة مفعمة(٣) بالنزاع الصفوي العثماني على هذه المدينة، وقد بلغ هذا النزاع الدامي أوجه سنة ١٠٤٨هـ مما حدا بالعلماء - ومنهم صاحبنا - على أن يهجروا بغداد التي غادرها البغدادي سنة ١٠٤٨هـ وهو يتقن الفارسية والتركية والعربية متوجهاً إلى دمشق حيث تتلمذ على يد(٤) النقيب الدمشقي، ولم يطل مقام البغدادي في هذه المدينة، فقد غادرها سنة ١٠٥٠هـ متوجهاً إلى القاهرة حيث أمضى أنضج سني حياته العلمية، وحيث تتلمذ على أجل علماء عصره في مختلف علوم العصر، ومن أبرز من تتلمذ عليهم أحمد(٥) بن محمد بن عمر المصري الحنفي المعروف بالشهاب الخفاجي(- ١٠٦٩هـ) صاحب المصنفات الكثيرة كـ«شرح درة الغواص في أوهام الخواص للحريري». وقد خلف البغدادي تراثاً ضخماً يدل على علو كعبه العلمي، ومعظم هذا التراث مطبوع، وبعضه لا يزال مخطوطاً، وقليله في عداد المفقود من كتب التراث. وفيما يلي بيان ذلك :

أولاً - آثار البغدادي المطبوعة

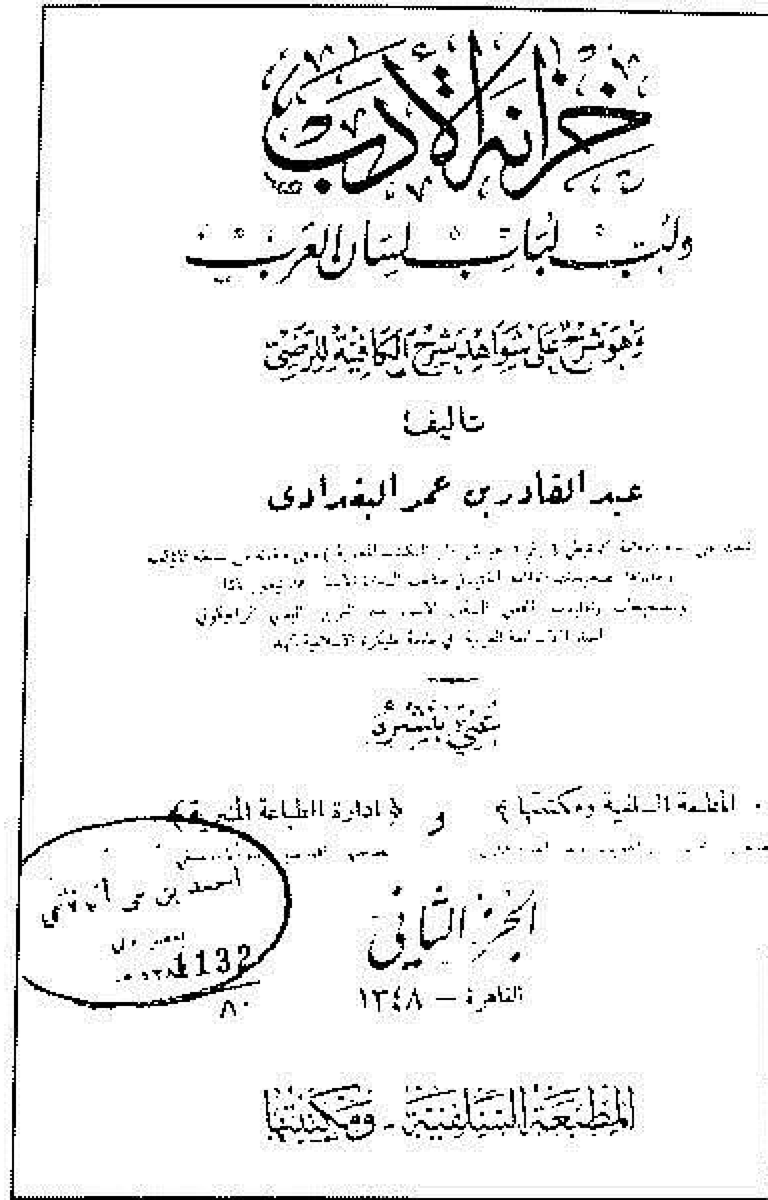
١ - **تخريج أحاديث شرح الرضي على الكافية**. نشره الدكتور محمود فجال ضمن

كتابه(٦) السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي.

٢ - حاشية على شرح بانت سعاد: عرض البغدادي في هذه الحاشية لزلات ابن هشام الأنصاري (- ٧٦١هـ) في شرحه قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير. يقول البغدادي بعد أن وصف شرح ابن هشام هذا: «ومع كونه بهذه المناقب... وقع فيه هنات وبعض فلتات وتغيير بعض النقول عن مقتضى مواد الأصول»(٧). وقد نبه البغدادي على هذه السقطات، وشرح مستغلق هذا الشرح، وأوضح مجمله، وشرح شواهده، وضمّ إليها تتمتها، وترجم لقائليها، كما ترجم لكل عالم ذكر في هذا الشرح، وعزا كل أثر وحديث إلى مخرجه القديم. وقد طبعت هذه الحاشية في دار صادر ببيروت بين عام ١٩٨٠ و ١٩٩٠ في ثلاثة مجلدات بعناية الباحث التركي محرم نظيف خواجة. وراجع المجلدين الثاني والثالث وأعدّ فهارس الحاشية المطبوعة كلها محمد الحجيري، وشغل ما يزيد على نصف المجلد الثالث فهارسُ عامة للنصوص والأعلام والأمم والقبائل والجماعات والأماكن والبلدان وغريب الألفاظ والمعاني والكتب المذكورة في متن الحاشية.

٣ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب.

الخزانة أجل مؤلفات البغدادي، وقد شرح فيها الأبيات الواردة في شرح الرضي (-٦٨٦هـ) لكافية ابن الحاجب (-٦٤٦هـ) في النحو، وهي زهاء ألف بيت، وقد كان البغدادي يعرض الفكرة المستشهد بالبيت عليها فيحددها، ثم يناقش مختلف ما قيل فيها من آراء النحاة عازياً كل رأي إلى صاحبه، ثم يتبع البيت الشاهد بذكر السوابق واللواحق من أبياته بعد أن يجهد في نسبته، وربما ذكر أبيات الشاهد كلها شارحاً لها مبيّناً ما فيها من شواهدِ في علوم العربية وآدابها، مترجماً في أثناء ذلك لما يذكره من الأعلام


خزانة الأدب
ولب لباب لسان العرب
على شواهد شرح الكافية للرضي
تأليف
عبد القادر بن عمر البغدادي
الجزء الثاني
القاهرة - ١٣٤٨
المطبعة السلفية ومكتبتها

مستطرداً في الحديث عمّا يمرّ به من المعارف العامة في علوم اللغة والأدب والتاريخ والتراجم وأيام العرب وغير ذلك، مما جعل الخزانة موسوعة متنوعة المعارف على عنايتها الخاصة بعلوم اللغة والأدب. لذا بهرت كبار العلماء عرباً ومستشرقين، يقول المستشرق إغناطيوس غويدي في الخزانة: «إن هذا السفر يحتوي أشياء أكثر مما يتوقعه المرء... وقد شُهر بوفرة مادته وفرة حملت بعضهم على القول: إنه ليس ثمّة كتاب في باب هذا الكتاب أهمّ منه في معرفة الشعر العربي»(٨) وقرَّظ عباس العزاوي الخزانة بقوله: «مهما قيل في هذا الأثر فهو قليل، والوصف قاصر عن أدائه كلّ ما يستحق»(٩). وأما الأستاذ عبد السلام هارون، فقد عدّ الخزانة أهم كتب الشواهد بعد كتاب سيبويه(١٠) وأُخِذَ المستشرق المجري غولد تصهير بما ذكر في الخزانة من مصنفات وبما نقل فيها عن هذه المصنفات، فتمنى أن توضع فهارس لهذه المصنفات، لما لذلك من أهمية في التاريخ الببليوغرافي والأدبي العربيين(١١). وقد وضع البغدادي خزانته هذه

بين عام ١٠٧٣ - ١٠٧٩هـ.

ولأهمية الخزانة تعدّدت طبعاتها الكاملة حيناً وغير الكاملة حيناً آخر ووضعت لها الفهارس المتنوعة، وفيما يلي بيان هذين الأثرين.

أ - طبعات الخزانة

- طبعت الخزانة أول مرة عام ١٢٩٩هـ = ١٨٨١م بمطبعة بولاق. وبهامشها كتاب المقاصد النحوية للعيني.

- صورت هذه الطبعة دار صادر ببيروت وأصدرتها دون تاريخ.

- طبع ما يقرب(١٢) من ثلث الخزانة في المطبعة السلفية بمصر (١٣٤٧ - ١٣٥١هـ = ١٩٢٨ - ١٩٣٢م).

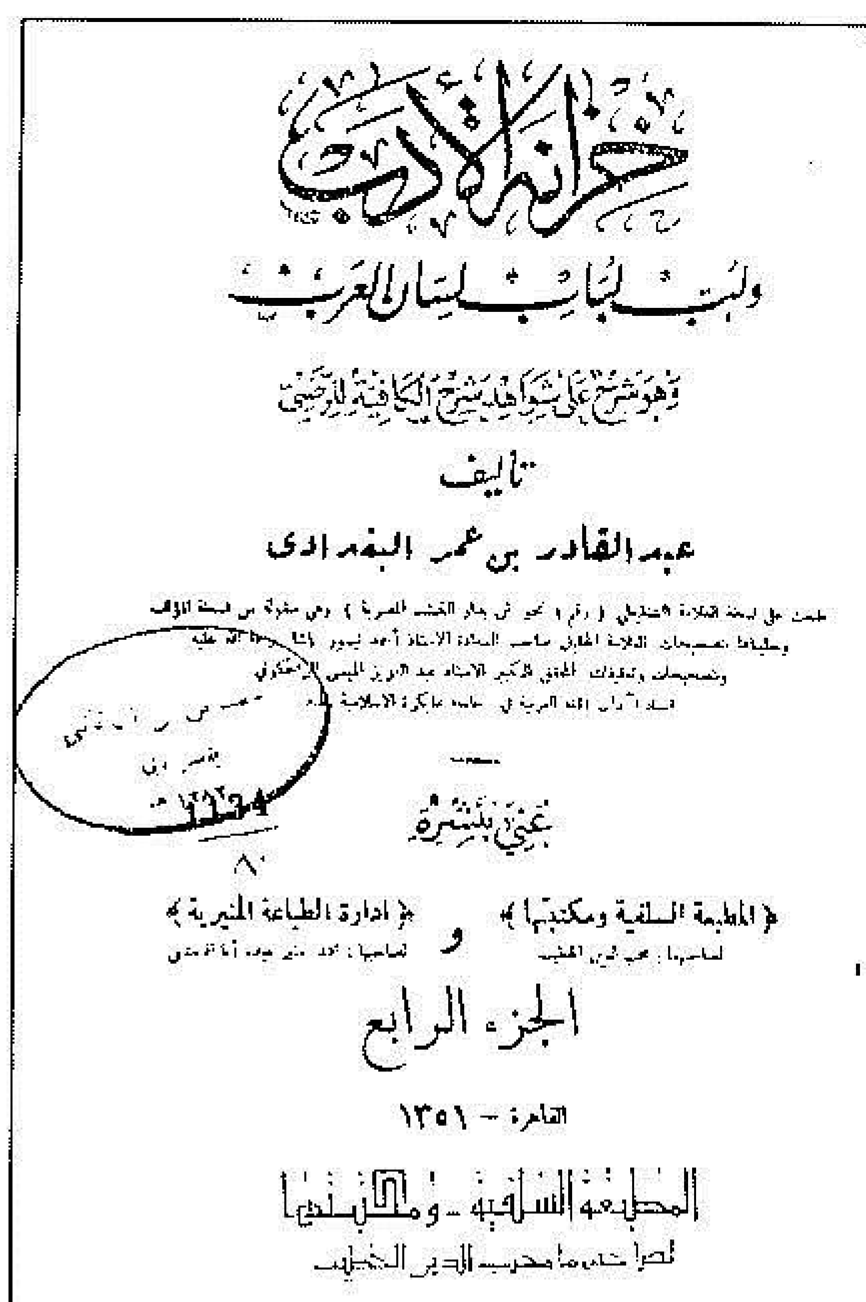
- طبع الجزء الأول من(١٣) طبعة بولاق سنة ١٣٤٧هـ = ١٩٢٨م بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

- طبعت الخزانة بين عام (١٩٧٩ - ١٩٨٦) بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون. وقد جاءت هذه الطبعة في ثلاثة عشر جزءاً شغل متن الخزانة أحد عشر جزءاً وشغلت فهارسها المجلدين الثاني عشر والثالث عشر.

ب - فهارس الخزانة

إدراكاً من العلماء لأهمية الخزانة وتنوع معارفها وضعوا لها فهارس متعددة الأغراض تيسيراً للفائدة من هذا السفر، وفيما يلي توضيح ذلك:

- فهرس للشواهد مرتبة على حروف الهجاء، وفهرس للشواهد وفق ورودها في شرح الكافية مع ذكر وجه الاستشهاد، وصاحب الشاهد، وقد وضع هذين الفهرسين محمد


خزانة الأدب
ولب لباب لسان العرب
وهو شرح على شواهد شرح الكافية للرضي
تأليف
عبد القادر بن عمر البغدادي
عني بنشره
(المطبعة السلفية ومكتبتها) و (إدارة الطباعة المنيرية)
الجزء الرابع
القاهرة - ١٣٥١
المطبعة السلفية ومكتبتها

مصطفى الشهير بابن رجب الجزائري لنسخة مخطوطة من الخزانة كان نسخها لمحمد بن محمد بن التلاميد التركزي الشنقيطي، وذلك في المدينة المنورة سنة ١٢٩٢هـ(١٤).

- إقليد الخزانة:

هو فهرس لعنوانات الكتب المذكورة في الخزانة وفق الطبعة البولاقية، وقد وضع هذا الفهرس عبد العزيز الميمني في ١٣٠ص وطُبع في لاهور بالهند سنة ١٩٢٧.

فهرس أسماء مؤلفي الكتب المذكورة في الإقليد، وهو بالإنكليزية وطبع مرفقاً بالإقليد نفسه.

- مفتاح الخزانة:

فهرس لأبواب معرفية مختلفة، وضعه وفق الطبعة البولاقية أحمد تيمور، ويقع في ٢١٧ ورقة، وهو مخطوط(١٥).

- فهرس أسماء الشعراء المذكورين في الخزانة، وضعه وفق البولاقية أيضاً بالإيطالية المستشرق الإيطالي إغناطيوس غويدي ونشره سنة ١٢٩٩هـ = ١٨٨١م(١٦).

- فهارس طبعة عبد السلام هارون، وقد صدرت هذه الفهارس في مجلدين سنة ١٩٨٦، فبلغت ثمانية وعشرين فهرساً، شملت مختلف المعارف والفنون والكتب والنصوص والأعلام الواردة في الخزانة، استوعبت هذه الفهارس ما حواه مختلف الفهارس التي وضعت للخزانة من قبل إضافة إلى فهرسة قضايا لم يتعرض لها المفهرسون السابقون.

٤ - رسالة في معنى التلميذ

بحث في تأصيل هذه الكلمة دلالياً ولغوياً،

وطبعت هذه الرسالة مرتين(١٧).

٥ - شرح شواهد شرحي الشافية للرضي والجاربردي

شرح فيه البغدادي شواهد شرح الرضي على مقدمة لابن الحاجب في الصرف والخط تُعْرف بالشافية، كما شرح فيه شواهد شرح الجاربردي لهذه المقدمة. طبع شرح البغدادي هذا بتحقيق الأساتذة: محمد نور حسن، ومحمد زفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد سنة ١٣٥٦هـ بمطبعة حجاز، ثم صورت هذه الطبعة بدار صادر ببيروت عام ١٩٧٥م.

٦ - شرح شواهد التحفة الوردية

شرح فيه البغدادي شواهد شرح التحفة الوردية، وهي منظومة في النحو لابن الوردي(١٨) (-٧٤٩هـ). ألف البغدادي هذا الكتاب سنة ١٠٨٧هـ وطبع(١٩) بكلية الآداب بجامعة استانبول بعناية محرم نظيف خواجه.

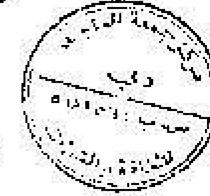
٧ - شرح أبيات مغني اللبيب

شرح البغدادي في هذا المصنف الأبيات الواردة في كتاب «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام الأنصاري (- ٧٦١هـ) وطبع هذا الكتاب بدار المأمون للتراث بدمشق بين عامي ١٩٧٣ - ١٩٨١م بتحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق. وجاء في ثمانية أجزاء، شغل متنُ الكتاب سبعة الأجزاء الأولى وربع الثامن تقريباً. وأما ثلاثة الأرباع الباقية منه، فقد شُغلت بثلاثة عشر فهرساً عامة، تُيَسِّرُ الوقوفَ على مختلف المعارف والفنون والنصوص والأعلام والكتب والمواقع والبلدان التي ذُكرت في متن الكتاب. ويبدو أن

عبد القادر بن عمر البغدادي

حاشية على شرح بانت سعاد

لابن هشام



الجزء الأول

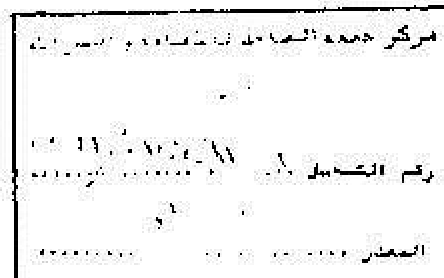
تحقيق

نظيف محرم خواجه

يطلب من دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن

١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

شرح أبيات المغني آخر مصنفات البغدادي، فقد وضعه بين عام ١٠٨٦ - ١٠٩١هـ، علماً أنه توفي سنة ١٠٩٣هـ. وقد كان تأخر تصنيف البغدادي لكتابه هذا أثر واضح تمثل بتخففه من الحديث فيه عن كثير من القضايا التي كان قد تحدث عنها في مؤلفاته السابقة ولا سيما الخزانة محيلاً في شرحه هذا إلى حيث تحدث عنها من قبل، ومقارنة بسيطة على عدم دقتها بين الخزانة وبين شرح أبيات المغني توحي بهذا الذي نقوله، فقد جاء متنُ الخزانة محققاً وفق طبعة هارون في أحد عشر جزءاً، أما متن شرح أبيات المغني فقد جاء محققاً في سبعة أجزاء علماً أن عدد الأبيات المشروحة في كل من المصنفين متساوٍ تقريباً، وأن المنهج الذي اتبعه البغدادي في تصنيف شرح أبيات المغني لم يتغير عما هو عليه في الخزانة.



النشرات الإسلامية

أسسها هلموت ريتر

يصدرها

جمعية المستشرقين الألمانية

إسطفان فيلد و أولريش هارمان

جزء ٢٧ - قسم ١

٨ - لغة شاهنامة(٢٠)

شرح البغدادي في هذا المصنف باللغة التركية غريب الألفاظ الفارسية الواردة في كتاب «شاهنامة»، صنف البغدادي كتابه هذا سنة ١٠٦٧هـ وقيل سنة ١٠٦٩هـ وطبع هذا الكتاب كارل زالمان في بطرسبرغ سنة ١٨٩٥م(٢١).

ثانياً : آثار البغدادي المخطوطة

١ - تخريج الأبيات التي استشهد بها الرضي في شرح الكافية، وضعه سنة ١٠٧٢هـ ومنه نسختان في استانبول إحداهما بخط المؤلف(٢٢).

٢ - فهرسة أسماء الشعراء الذين استشهد الرضي بشعر لهم في شرح الكافية، ومنه نسخة في استانبول(٢٣).

٣ - تخريج كلام سيدنا علي المنسوب إليه في نهج البلاغة، ومنه نسخة بخط المؤلف في استانبول(٢٤).

٤ - فهرس الأبيات المذكورة في شرح الشافية للرضي، في شرح الجاربردي لها(٢٥).

٥ - فهرس تراجم الشعراء الذين ترجم لهم في شرح شواهد شرح الشافية للرضي، وفي شرح الجاربردي لها(٢٦).

٦ - الأبيات التي ذكرت في شرح «بانت سعاد»(٢٧).

٧ - تخريج الأحاديث والآثار التي في شرح التحفة الوردية لابن الوردي(٢٨).

٨ - فهرست تراجم العلماء والشعراء التي وقعت في شرح بانت سعاد ومنه نسخة(٢٩) في استانبول.

٩ - شواهد مغني اللبيب على ترتيب حروف الهجاء(٣٠).

١٠ - أسماء الشعراء والعلماء الذين ذكروا في شرح الرضي للكافية، ومنه نسخة محفوظة في تركيا بمكتبة شهيد علي ٢٥٠٩/٦، ٧٩٨(٣١).

١١ - مختصر تمام المتون إلى شرح ابن زيدون، وفي دار الكتب المصرية نسخة من هذا المخطوط(٣٢).

١٢ - مختصر لشرح ابن هشام اللخمي (-٥٧٥هـ) على مقصورة ابن دريد(- ٣٢١هـ). حفظ الجزء الأول من هذا المختصر في المتحف البريطاني بلندن(٣٣).

١٣ - تراجم العلماء، ومنه نسخة في مكتبة رئيس الكتاب باستانبول: ٦٢٧/ف ٨٦٥. ومنه صورة من هذه النسخة في الجامعة المصرية برقم ٢٢٩٦٦/ف ٣٥٦(٣٤).

١٤ - شرح التحفة الشاهدية

التحفة الشاهدية منظومة في التصوف لمؤلفها الشاهدي(٣٥)، كتبها باللغة التركية التي تشوبها ألفاظ فارسية، وقد قام البغدادي في شرحه هذا بتفسير ألفاظ هذه التحفة ومعانيها. على أنه ألَّف هذا الكتاب سنة ١٠٨٧هـ، منه نسختان، إحداهما في استانبول، والثانية في القاهرة. والكتاب باللغة العربية (٣٦)، وقد اختلفت المصادر في تسميته، فسمّاه صاحب هدية العارفين(٣٧) «شرح الشاهدي في اللغة الفارسية»، وسمّاه محقق «حاشية على شرح بانت سعاد»(٣٨): «شرح لغة شاهدي بالعربية والتركية»، وأما المحبي(٣٩) فقد سمّاه: «شرح الشاهدي الجامع بين الفارسي والتركي».

١٥ - تعريب تحفة الشاهدي

نسب إليه بهذا العنوان في فهرس(٤٠) الكتبخانة، وفي أعلام الزركلي(٤١)، وذكر عباس العزاوي(٤٢) أنّ في دار الكتب المصرية نسخة من هذا المخطوط، ويبدو أن ثمة ارتباطاً بين هذا المصنف وسابقه إن

لم يكن هو نفسه، إذ لا يبعد أن يكون تعريب التحفة صورة مرحلية لشرحها، فالظاهر أن البغدادي عرّب فارسيٌّ هذه المنظومة وتركيُّها أولاً، ثم شرحها، فكان كتاب (شرح التحفة الشاهدية)، وهذا أمر يشجّع على القول به استعراض قائمة آثاره المخطوطة. فمعظمها من قبيل الإعداد لأعماله المطبوعة، أقصد بذلك ما يتعلق بالخزانة وشرح أبيات المغني، وشرح شواهد شرحي الشافية، وحاشية على شرح بانت سعاد.

١٦ - **مقصد المرام في عجائب الأهرام**، ومنه نسخة محفوظة(٤٣) في استانبول بمكتبة شهيد علي باشا تحت رقم ٢٧٣٣.

ثالثاً : آثار البغدادي المفقودة

١ - شرح القصيدة الدريدية، أو شرح مقصورة ابن دريد (-٣٢١هـ) وسماه عباس العزاوي(٤٤) شرح شواهد المقصورة الدريدية، وقد أشار البغدادي(٤٥) في مصنفاته غير مرة إلى كتابه هذا، وأشار إليه غير واحد(٤٦) ممن ترجموا للبغدادي، ولكن أحداً منهم لم يشر إلى وجود نسخة منه.

٢ - شرح الكعبية

نسب إليه هذا الكتاب في هدية العارفين، وذكره له عباس العزاوي بعنوان «شرح قصيدة بانت سعاد»(٤٧).

الحواشي

١ - إضافة إلى مقدمات كتب البغدادي المحققة والمطبوعة وقفتُ على ترجمته فيما يلي:
- المحبي، محمد بن فضل الله. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. ـ بيروت: دار صادر، ٢:٤٥١ - ٤٥٤.
- البغدادي، إسماعيل باشا. هدية العارفين في أسماء المؤلفين والمصنفين. ـ بيروت، ١٩٨٢، ١:٦٠٢.
- الموسوعة الإسلامية بالفرنسية، ١:٧٠ - ٧١.
- العزاوي، عباس. تاريخ الأدب العربي في العراق. ـ العراق: المجمع العلمي العراقي، ٢:٢٧ - ٢٨.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. ـ بيروت، ١٩٨٠، ٥:٩٠٣.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. ـ بيروت، ١٩٨٠، ٤:٤١.
- بروكلمان. تاريخ الأدب العربي بالألمانية، الملحق الثاني، ٢:٣٩٧.
- مجلة المقتطف، القاهرة، ١٩٤٦، العدد ٣:١٠٦.
- مجلةُ الزهراء، القاهرة، ١٩٤٦، العدد ٥:٢١٠ - ٢١٣.
- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ٨:٥٢٠ - ٥٣٦.

٢ - كذا جاء اسمه كاملاً بخطه في ختام كتابه: حاشية على شرح بانت سعاد، تحقيق نظيف محرم خواجه. ـ بيروت: دار صادر، ١٩٩٠، ٣:١٠٩. وختام نسخته من كتاب فرحة الأديب للأسود الغندجاني، تحقيق محمد علي سلطاني. ـ دمشق، ١٩٨١، ص٢١٤.

٣ - انظر: رافق، عبد الكريم. العرب والعثمانيون ١٥١٦ - ١٩١٦. ـ دمشق، ١٩٧٤، ص٢٠٩ - ٢١١.

٤ - الدمشقي، محمد كمال الدين بن محمد الحسيني الحنفي ١٠٢٤ - ١٠٨٥هـ. انظر: خلاصة الأثر، ٤:١٢٤، مصدر سابق.

٥ - انظر ترجمته في خلاصة الأثر، ١:٣٣٠ - ٣٣٣. وأعلام الزركلي، ١:٢٣٨ - ٢٣٩.

٦ - فجال، محمود. السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي. ـ أبها: نادي أبها الأدبي، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٦م، ص١١٩ - ٥٤٣.

٧ - حاشية على شرح بانت سعاد، ١:٢٠.

٨ - من مقدمة الفهرس الذي أعده إغناطيوس غويدي للشعراء المذكورين في خزانة الأدب، وفي المقاصد النحوية للعيني والفهرس بالإيطالية. وقد حصلت عليه بمراسلة دار النشر التي كانت تُصْدِرُ المجلةَ التي صدر فيها:

I. Guidi, Suipoet - Rall Opera Kiyanatal Adab attidel Academ Del Fincei, 1881.

٩ - تاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٢٨ - ٢٩، مصدر سابق.

١٠ - هارون، عبد السلام. معجم شواهد العربية. ـ القاهرة، ١٩٧٢، ١:٩ - ١٠.

١١ - انظر: ص١ -٢ من المقدمة التي كتبها بالإنكليزية محمد شفيع لفهرس أسماء المؤلفين المذكورين في «إقليد الخزانة» لعبد العزيز الميمني وسنتحدث في المتن بعد قليل عن هذا الفهرس والإقليد.

١٢ - انظر: مقدمة تحقيق الخزانة، تحقيق عبد السلام هارون . ـ القاهرة، ١٩٧٩، ١:٢٢. وعبد الرحمن، عبد الجبار، ذخائر التراث العربي الإسلامي، ١٩٨١، ١:٣٥٤ - ٣٨٥.

١٣ - انظر: مقدمة تحقيق الخزانة تـ. هارون، ١:٢٢.

١٤ - فهرس دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٦ - ١٩٣٨، ٢:١٠٥ - ١٠٦.

١٥ - انظر: مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ٨:٥٣٥، ومجلة الزهراء، ٥:٥٠٨، والخزانة، ١٢:١٠ تـ. هارون حيث ذكر الأستاذ هارون عنوانات الأبواب التي تضمنها المفتاح، وحيث أشار إلى وجود نسخة من المفتاح في الخزانة التيمورية بدار الكتب برقم ١٨.

١٦ - انظر الحاشية ٨.

١٧ - الأولى في مجلة المقتطف عدد مارس ١٩٤٥، والثانية في مجموعة نوادر المخطوطات، ١:٢١٧ - ٢٢٥ وكلتا الطبعتين بتحقيق عبد السلام هارون.

١٨ - انظر: مقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٥ ط هارون. وفهرس دار الكتب المصرية، ٢:٨٥، ١٢٨. وفهرس المكتبة الأزهرية، ٤:١٢٢، طبع مطبعة الأزهر.

١٩ - ذخائر التراث العربي الإسلامي، ١:٣٨٤ - ٣٨٥، مرجع سابق.

٢٠ - الفردوسي، أبو القاسم. الشاهنامة ملحمة فارسية في نحو ٦٠ألف بيت سرد فيها تاريخ الفرس منذ بدء الخليقة إلى نهاية الدولة السامانية، انظر مقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٦.

٢١ - تاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٣٢، مرجع سابق. ومقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٦ - ١٧ ط هارون.

٢٢ - انظر: مقدمة تحقيق «حاشية على شرح بانت سعاد» ١:١٣، ولم يحدد محقق الحاشية مكان وجود هذه المخطوطة في استانبول.

٢٣ - انظر الحاشية السابقة.

٢٤ - ٣٠ - انظر مقدمة تحقيق حاشية على شرح بانت سعاد، ١:١٣ حيث أحال المحقق إلى:

Sarkiyat Mecmuasi, IV:139 - 145.

٣١ - لطفي، عبد البديع. فهرس المخطوطات العربية المصورة. ـ القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ٢:١٤.

٣٢ - معجم المؤلفين، ٥:٣٠٩. وفهرس دار الكتب المصرية، ٧:٢١٧، وقد ذكر هنا أن هذا الكتاب اختصار لشرح خليل بن أيبك الصفدي على رسالة ابن خلدون.

٣٣ - فهرس المخطوطات العربي في المتحف البريطاني، ص٦٥٢، وقد اطلعت على نسخة مصورة من هذا الفهرس وهو باللغة الإنكليزية.

٣٤ - فهرس المخطوطات العربية المصورة، ٢:٨٨. وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان الملحق الثاني، ٢:٣٥٧.

٣٥ - أديب تركي اسمه إبراهيم دده (- ٩٢٧هـ)، مقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٧ ط هارون.

٣٦ - تاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٣١، ومقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٧ تـ. هارون. ومجلة الزهراء، ٥:٥١٦. وحاشية على شرح بانت سعاد حيث أشار المحقق إلى وجود نسخة من هذا المخطوط في:

Sarkiyat Mecmuasi, IV:131 - 139.

٣٧ - هدية العارفين، ١:٦٠٢.

٣٨ - حاشية على شرح بانت سعاد، ١:٢١.

٣٩ - خلاصة الأثر، ٢:٤٥٣.

٤٠ - فهرس الكتبخانة الخديوية المصرية، مصر، ١٣٠٧هـ، ٤:٦٦.

٤١ - الزركلي، أعلام، ٤:٤١.

٤٢ - تاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٣١، فهرس دار الكتب، ٢:٦.

٤٣ - انظر: مقدمة تحقيق حاشية على شرح بانت سعاد، ١:١٢ حيث أحال المحقق إلى:

Sarkiyat Mecmuasi, IV:131 - 139.

٤٤ - تاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٣٢، ١٢٤.

٤٥ - انظر: خزانة الأدب، ٣:١١٩ - ١٢٠، تـ. هارون، وحاشية على شرح بانت سعاد، ١:٧٢١ - ٧٢٣. وشرح شواهد شرحي الشافية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ـ بيروت: دار صادر، ١٩٧٥، ص٥٠٨.

٤٦ - انظر: مقدمة تحقيق الخزانة، ١:١٣ تـ. هارن.

٤٧ - انظر: هدية العارفين، ١:٦٠٢. وتاريخ الأدب العربي في العراق، ٢:٣٢.

كتاب المائة في الطب للجرجاني

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد
طبيب أطفال
الموصل - العراق

اللافت للنظر أنه على الرغم من أهمية هذا الكتاب وانتشاره، كما سنرى فيما بعد، هو عدم ترجمته للاتينية أو اللغات الحديثة، وكذلك قلة الدراسات حوله وعدم طبعه وتحقيقه لحد الآن.

الأمر الذي دفعني لإجراء هذه الدراسة الأولية عنه للتعريف بالكتاب وأهميته، عسى أن يكون ذلك حافزاً لمن يجد في نفسه رغبة وصبراً وفي وقته متسعاً فيقوم بتحقيق هذا السفر الثمين ويضعه بين أقرانه ليملأ فراغاً افتقدته المكتبة التراثية ردحاً طويلاً من الزمان وما زالت.

المؤلف (١)

هو أبو سهل عيسى بن يحيى الجرجاني. طبيب فاضل بارع في صناعة الطب علمها وعملها، ومنطقي عالم بعلوم الأوائل، فصيح العبارة، حسن الخط، متقن للعربية، ولد في جرجان ونشأ وتعلم ببغداد، وسكن خراسان فتقدم عند سلطانها، ومات عن أربعين عاماً. لا نعرف بالتحديد تاريخ ولادته إلا أن الزركلي ذكر بأن وفاته كانت سنة (٤٠١هـ = ١٠١٠م) وبما أنه مات في الأربعين لذا يمكن أن يكون تاريخ ولادته في حدود (٣٦٠هـ = ٩٧٠م).

من مؤلفاته إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان، كتاب في العلم الطبيعي، كتاب الطب الكلي، مقالتان، مقالة في الجدري، كتاب في الوباء ... إلخ.

نسخ كتاب المائة في الطب

يقال إن ٢٩ نسخة مخطوطة منه على الأقل متوزعة في مكتبات مختلفة في العالم.

أقدم هذه النسخ مؤرخة سنة ٤٠٠هـ =١٠١٠م وهذا يعني أن هذه النسخة كتبت إما أثناء حياة المؤلف أو بعد وفاته بوقت قصير. وهناك ست نسخ قديمة مؤرخة قبل ١٣٠٠م(٢).

ونسخة مكتبة أوقاف الموصل التي اعتمدنا عليها في إعداد هذه الدراسة، لا نعرف تاريخ نسخها لأن الناسخ لم يثبت ذلك إلا أنها تبدو

وكأنها غير قديمة جداً ووصفها كما يلي:

الرقم / ٢٣ / ٦ خزانة داوود الجلبي.

عدد الصفحات / ٥٨٢ صفحة.

الحجم / متوسط.

عدد الأسطر / ٢٥.

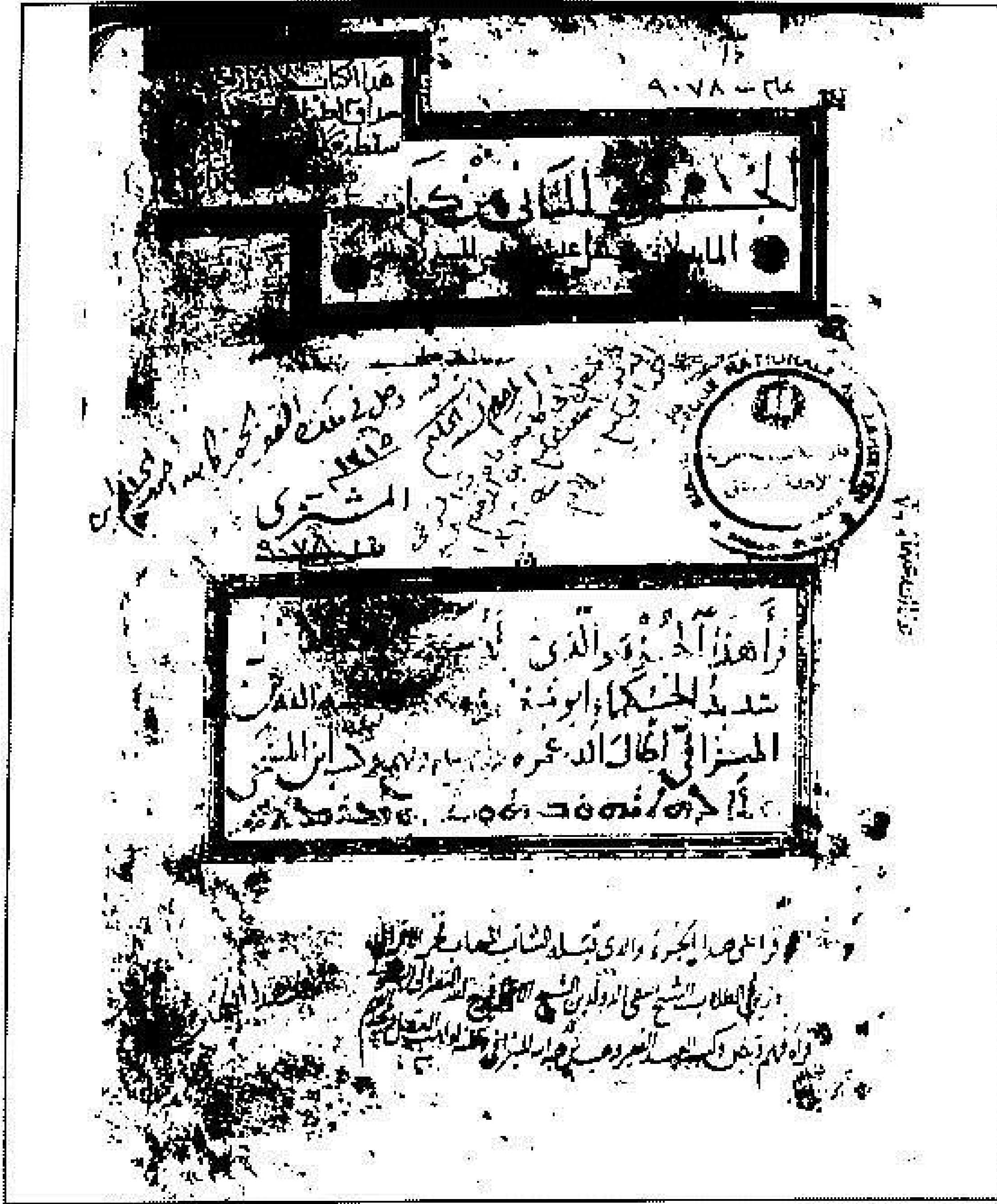
نوع الخط / خط الاستنساخ الشائع في سوريا ومصر وهو قريب من خط النسخ القديم.

وعلى الرغم من أهمية كتاب المائة في الطب وانتشاره لم يترجم للاتينية أو اللغات الحديثة - وكذلك الحال بالنسبة لبقية مؤلفات المسيحي - إلا أن «نعمان بن علي الرضا الإسرائيلي (كاتب من القرن الثالث عشر) ألف موجزاً عنه سماه (الحواشي النعمانية والمقاصد الطبية) وطبعه قدري شرقي في حيدرآباد «١٩٥٩» كما تقول الدكتورة غادة الكرمي»(٣).

التقييم العلمي للكتاب

١ - لقد اهتم الجرجاني في كتابه المائة في الطب بالمسائل الطبية النظرية حيث أفرد لذلك الجزء الأكبر من الكتاب (حوالي ٦٠ كتاباً) بينما لم يكن تناوله للناحية العلمية كذلك، فقد تناول الأمراض المختلفة وعلاجها بإيجاز شديد. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الجمع بين الناحية الفكرية والعملية كان ميزة مهمة جعلت كتابه مناسباً لتدريس الطب وكذلك مصدراً لا يستغني عنه الطبيب والمثقف العام في تلك الفترة التي ظهر فيها الكتاب وما أعقبه من الزمان.

على سبيل المثال كتب أمين الدولة ابن التلميذ، من أبناء القرن السادس الهجري، حاشية على هذا الكتاب قال «يجب أن يعتمد على هذا الكتاب فإنه كثير التحقيق قليل التكرار واضح العبارة منتخب العلاج»(٤).



٢ - يعد كتاب الجرجاني شاملا لعلم طب زمانه حيث تناول في كل كتاب جزءاً من أجزاء هذا العلم فكان بذلك موسوعة مجزأة، كل قسم منها يمكن اعتباره كتاباً مستقلاً تسهل لطالب الطب استنساخه والإحاطة به والاحتفاظ به في ذلك الزمن الذي لم يكن فيه مطابع وأدوات استنساخ.

٣ - لغة الكتاب سهلة ومبسطة إلا أن الكتاب يحتوي بين دفتيه بعض الفقرات المعقدة التي يصعب فهمها كما وأنه لا يخلو في بعض أجزائه من الشرح الطويل والتفاصيل النظرية التي تثقل كاهل القارىء ولاتعين الطبيب كثيراً في ممارسته المهنية.

٤ - إن المفاهيم والنظريات الأساسية الواردة في الكتاب لم تخرج عن دائرة المفاهيم والنظريات الطبية اليونانية وما قام به الجرجاني في كتابه هو توضيح وشرح لتلك المفاهيم بغية تقريبها إلى ذهن القارىء والدارس. وهذا يعني أن لكتابه فائدة جمة لمن يود معرفة ما وصفه القدماء من أمراض وما كتبوه من أفكار ونظريات ومقارنتها مع

المفاهيم الحديثة.

٥ - ومن بين المآخذ على الكتاب عدم الإشارة لمصادره وعدم ذكر أسماء من نقل عنهم وربما سار في ذلك على طريقة مؤلفي الكناشات متوخياً بذلك الإيجاز، أو أنه سار على رأي من يقول بأن العلوم متى تتسع وتنتشر تصبح مشاعة للجميع وعندها تصبح غاية المتعلم العلم وليس أصحابه.

محتويات الكتاب

كما جاء في عنوان الكتاب فإنه يتكون من مائة جزء سمّى كل واحد بالكتاب وذلك كما جاء في مقدمته «وأفردت في كل جزء من أجزائه التي انقسم إليها في نفسه كتاباً مفرداً يمكن استعمال أي جزء أريد منه فيكون مستقلاً بنفسه تماماً في معناه ورتبت هذه الكتب بعضها بعد بعض بحسب ترتيب أجزاء هذا العلم»(٥).

وهذه الكتب حسب ما جاءت في كتابه هي(٦)

١ - الكتاب الأول . ـ المدخل إلى الصناعة الطبية، ص٢.

٢ - الكتاب الثاني . ـ اسطقسات البدن، ص١٤.

٣ - الكتاب الثالث . ـ الأعضاء المتشابهة الأجزاء، ص١٧.

٤ - الكتاب الرابع . ـ الأعضاء الآلية، ص٢٨.

٥ - الكتاب الخامس . ـ منافع الأعضاء، ص٣٨.

٦ - الكتاب السادس . ـ الأخلاط، ص٤٤.

٧ - الكتاب السابع . ـ المزاج، ص٥١.

٨ - الكتاب الثامن . ـ القوى والأرواح والأفعال، ص٥٧.

٩ - الكتاب التاسع . ـ الأحوال الطبيعية للبدن وهي الذكورة والأنوثة والمزاجات الخاصة الأصلية والسحنات والأسباب والعادات من فصول السنة، ص٦٦.

١٠ - الكتاب العاشر . ـ حالات الهواء وهي الحالات التي تحسب طبيعته وتحسب تأثيرات السماويات وتحسب هبوب الرياح وأخلاط الأبخرة، ص٧٣.

١١ - الكتاب الحادي عشر . ـ المساكن، ص٨١.

١٢ - الكتاب الثاني عشر . ـ المياه، ص٨٤.

١٣ - الكتاب الثالث عشر . ـ علم الغذاء، ص٨٩.

١٤ - الكتاب الرابع عشر . ـ الأغذية المفردة، ص١٠٠.

١٥ - الكتاب الخامس عشر . ـ الأشربة، ص١١٤.

١٦ - الكتاب السادس عشر . ـ إصلاح الأطعمة والأشربة، ص١٢٠.

١٧ - الكتاب السابع عشر . ـ مواد الأغذية، ص١٢٧.

١٨ - الكتاب الثامن عشر . ـ تدبر الغذاء، ص١٣٥.

بسم الله الرحمن الرحيم
ابتدا الجزء الثاني من كتاب المائة
قال ابو سهل عيسى بن يحيى المسيحي رحمه الله
هذا هو الكتاب السادس والثلثون من كتبنا في صناعة
الطب وقصدنا فيه ان نتكلم في اعراض الحركات واسبابها
والله تعالى هو المعين. فنقول اسم الطبيعة يقع على معنيين
احدهما القوة التي تدبر البدن بغير ارادة لان القوة التي تدبر
البدن بارادة هي النفس والثاني القوة التي تفعل افعالا موافقة
للبدن محتاجة اليها اية قوة كانت لان سبب الافعال
الخارجة عن الواجب هو المرض والآفة تحدث
في الحركة على ثلاثة انحاء اما ان تبطل اصلا كما تعرض لاصحاب
السكتة والفالج واما ان تنقص كما تعرض لاصحاب الخدر
واما ان تكون على غير ارادة ولهذا الجنس اعراض كثيرة
مختلفة بعضها كاين عن المرض كالتشنج المعروف بالكزاز
والتشنج والاسترخاء وبعضها كاين عن الطبيعة كالاقشعرار
والنفس والفواق والعطاس والتثاؤب والتمطي والسعال
والنفث وبعضها كاين عن الطبيعة والمرض جميعا كالرعشة
والحركات التي تكون مع خدر والكزاز حركة على غير
ارادة تكون للاعضاء التي تتحرك بارادة اما من الامتلاء

واما من الاستفراغ ۞ والاختلاج حركة عن ريح تداخل جسما
لينا والاسترخا هو بطلان الحس والحركة حادث من غلظ
للعصب حتى لا ينفذ فيه الروح الذي به يكون الحس والحركه
والقوه الدافعه متى هاجت لدفع فضله من فضول الغذا
يسمى فعلها ذلك فعلا طبيعيا ومتى هاجت لدفع الخلط المؤذى
سمى فعلها ذلك عرضيا وجميع الاعراض خارجه عن المجرى
الطبيعي الا ان منها ما سببه شي خارج عن المجرى الطبيعي
فقط مثل الاقشعرار والنافض والفواق والعطاس
والتثاوب والتمطي والسعال والجشا ومنها ما سببه وحركته
جميعا خارجان عن المجرى الطبيعي كالكزاز والاختلاج ومنها
ما سببه خارج عن المجرى الطبيعي وحركته جاريه على المجرى
الطبيعي من وجه وخارجه عن المجرى الطبيعي من وجه
كالرعشه والحركه الى مع خدر والسبب في جميع الاعراض
امر خارج عن المجرى الطبيعي واما الحركه ففي بعضها
يكون من الطبيعه وفي بعضها على خلاف المجرى الطبيعي
وفي بعضها من الطبيعه وعلى خلاف المجرى الطبيعي معا
والاعراض الكاينه من الطبيعه منها ما يكون من القوه
الطبيعيه فقط مثل الاختلاج ومنها ما يكون من القوه
النفسانيه فقط مثل التثاوب والتمطي ومنها ما يكون منهما

١٩ - الكتاب التاسع عشر . ـ المشمومات والملابس، ص١٤٦.

٢٠ - الكتاب العشرون . ـ النوم واليقظة، ص١٤٩.

٢١ - الكتاب الحادي والعشرون . ـ الدلك، ص١٥٣.

٢٢ - الكتاب الثاني والعشرون . ـ الحركة والسكون، ص١٥٥.

٢٣ - الكتاب الثالث والعشرون . ـ الاستحمام، ص١٦٢.

٢٤ - الكتاب الرابع والعشرون . ـ الاستفراغات، ص١٦٥.

٢٥ - الكتاب الخامس والعشرون . ـ الاسهال والكلام في منافعه ومضاره وبيان قوي الأدوية المسهلة وإصلاحها وجهة استعمالها، ص١٧١.

٢٦ - الكتاب السادس والعشرون . ـ القيء والكلام في منافعه ومضاره وقوي الأدوية المسهلة والمقيئة وجهة استعمالها، ص١٨١.

٢٧ - الكتاب السابع والعشرون . ـ إخراج الدم، ص١٨٥.

٢٨ - الكتاب الثامن والعشرون . ـ الاستفراغات الجزئية وهو الكلام في إدرار البول والعرق والغرغرة والشياقات والحقن، ص١٩٥.

٢٩ - الكتاب التاسع والعشرون . ـ العوارض النفسانية، ص١٩٩.

٣٠ - الكتاب الثلاثون . ـ معرفة الأدوية، ص٢٠٢.

٣١ - الكتاب الحادي الثلاثون . ـ الأدوية البسيطة، ص٢٠٩.

٣٢ - الكتاب الثاني والثلاثون . ـ مواد الأدوية، ص٢٤٢.

٣٣ - الكتاب الثالث والثلاثون . ـ الإشعاع بالأدوية، ص٢٤٨.

٣٤ - الكتاب الرابع والثلاثون . ـ الأمور الخارجة عن الطبع للبدن، ص٢٥٤.

٣٥ - الكتاب الخامس والثلاثون . ـ أعراض القوى النفسانية وأسبابها، ص٢٦٤.

٣٦ - الكتاب السادس والثلاثون . ـ أعراض الحركات وأسبابها، ص٢٧٥.

٣٧ - الكتاب السابع والثلاثون . ـ أعراض القوى الطبيعية وأسبابها، ص٢٨٤.

٣٨ - الكتاب الثامن والثلاثون . ـ أعراض ما برز في البدن وما يحتقن فيه وأسبابها، ص٢٩٢.

٣٩ - الكتاب التاسع والثلاثون . ـ الحميات، ص٢٩٨.

٤٠ - الكتاب الأربعون . ـ الأورام، ص٣٠٩.

٤١ - الكتاب الحادي والأربعون . ـ الاستدلالات، ص٣١٦.

٤٢ - الكتاب الثاني والأربعون . ـ علامات الامتلاءات وغلبة الأخلاط، ص٣٢٤.

٦٩ - الكتاب التاسع والستون . ـ علاج أمراض الأنف، ص٤٦١.

٧٠ - الكتاب السبعون . ـ علاج أمراض الأسنان واللثة، ص٤٦٤.

٧١ - الكتاب الحادي والسبعون . ـ علاج أمراض الفم، ص٤٦٨.

٧٢ - الكتاب الثاني والسبعون . ـ علاج أمراض الحلق، ص٤٧٣.

٧٣ - الكتاب الثالث والسبعون . ـ علاج الزكام والنزلة، ص٤٧٨.

٧٤ - الكتاب الرابع والسبعون . ـ علاج السل، ص٤٨١.

٧٥ - الكتاب الخامس والسبعون . ـ علاج أمراض الربو وضيق النفس، ص٤٨٤.

٧٦ - الكتاب السادس والسبعون . ـ علاج أمراض الصدر، ص٤٨٧.

٧٧ - الكتاب السابع والسبعون . ـ علاج أمراض القلب، ص٤٨٩.

٧٨ - الكتاب الثامن والسبعون . ـ علاج أمراض المعدة، ص٤٩٢.

٧٩ - الكتاب التاسع والسبعون . ـ علاج الاستفراغات المعدية، ص٥٠٣.

٨٠ - الكتاب الثمانون . ـ علاج أمراض الكبد، ص٥٠٧.

٨١ - الكتاب الحادي والثمانون . ـ علاج أمراض الطحال، ص٥١١.

٨٢ - الكتاب الثاني والثمانون . ـ علاج الاستسقاء، ص٥١٣.

٨٣ - الكتاب الثالث والثمانون . ـ علاج اليرقان، ص٥١٨.

٨٤ - الكتاب الرابع والثمانون . ـ علاج القولنج، ص٥٢٠.

٨٥ - الكتاب الخامس والثمانون . ـ إخراج الديدات والحيات وحب القرع، ص٥٢٥.

تجميعا مثل السعال والنافض وفي بعض هذه الاعراض التي تكون
من القوتين جميعًا تكون القوه الطبيعيه هي المبتديه بالحركه
ثم يتممها القوه النفسانيه مثل السعال فان القوه الدافعه
هي التي تبتدي ليقذف بالسعال الشي المودي لكنه لما
كانت قصبة الريه بسبب عضلها غير مواتيه للقوه
الطبيعيه حتى تدفع منها ما يحتاج الي دفعه صارت هذه
القوه الطبيعيه تستعين بالقوه النفسانيه التي تحرك
العضل لتقبض على الصدر قبضًا شديدًا وتخرج ما في
الريه من الهوا دفعه ويندفع بسبب حميته خروجه
ما يكون في قصبة الريه فتنفخ الي الخارج وفي بعض هذه
الاعراض التي تكون من القوتين جميعًا يكون المبتدي
بالحركه القوه النفسانيه ثم يتممها القوه الطبيعيه
مثل النافض وذلك ان العضل هو الذي يحس بالشي المؤذي
المنصب اليه فيبتدي يدفعه من نفسه ثم تتممه القوه
الطبيعيه الدافعه حتى تخرجه عن البدن وقد يختلف
هذان العرضان اعني النافض والسعال من وجه اخر
وهو ان النافض انما ينفض فيه الشي المودي بالانقباض واما
السعال فانما ينفض فيه الشي المودي بدفع الهوا مع حركته
لما يتلقاه في طريقه عند نفوذه في قصبة الريه كالجال

٨٦ - الكتاب السادس والثمانون . ـ علاج السحج والزحير والمغص، ص٥٢٦.

٨٧ - الكتاب السابع والثمانون . ـ علاج المقعدة، ص٥٣٠.

٨٨ - الكتاب الثامن والثمانون . ـ علاج الأورام والقروح في الكلى والمثانة، ص٥٣٣.

٨٩ - الكتاب التاسع والثمانون . ـ علاج الحصا في الكلى والمثانة، ص٥٣٦.

٩٠ - الكتاب التسعون . ـ أعراض البول، ص٥٤٠.

٩١ - الكتاب الحادي والتسعون . ـ علاج أمراض الرحم، ص٥٤٤.

٩٢ - الكتاب الثاني والتسعون . ـ علاج أعراض الحيض، ص٥٤٨.

٩٣ - الكتاب الثالث والتسعون . ـ علاج أعراض الحبل والولادة، ص٥٥٣.

٩٤ - الكتاب الرابع والتسعون . ـ علاج الأمراض الخاصة بالرجال، ص٥٥٧.

٩٥ - الكتاب الخامس والتسعون . ـ علاج النقوس وعرق النساء ووجع المفاصل،

ص٥٦٠.

٩٦ - الكتاب السادس والتسعون .ـ علاج أعراض الشعر، ص٥٦٥.

٩٧ - الكتاب السابع والتسعون .ـ علاج أعراض اللون، ص٥٦٨.

٩٨ - الكتاب الثامن والتسعون .ـ علاج أعراض الجلد، ص٥٧٢.

٩٩ - الكتاب التاسع والتسعون .ـ علاج الخلع، ص٥٧٦.

١٠٠ - الكتاب المائة .ـ علاج سموم الحيوانات ذوات السموم، ص٥٧٩.

وبعد سرد عناوين كتبه المائة نقول:

إن دراسة محتويات كل كتاب من الكتب المئة بشكل مفصل أمر يطول ولا يمكن الإحاطة بها جميعاً في مقالة واحدة ولأجل إعطاء صورة واضحة للطب الذي كان يعرفه الجرجاني ويدرّسه لطلابه في نهايات القرن الرابع الهجري قمت باختيار فقرات ونماذج من أقواله من بعض الكتب. يبدأ كتابه **بما يسميه الكتاب الأول بمقدمة نظرية وفلسفية لصناعة الطب تحت عنوان «المدخل إلى الصناعة الطبية»** ومن بين ما ذكره هنا قوله «الطب صناعة موضوعها أبدان الناس لا على الإطلاق ومن كل وجه بل من حيث تصح وتسقم، وكمالها حفظ الصحة فيها إذا كانت موجودة وردها إليها إذا زالت»(٧).

ومن الأمور التي يؤكدها ضرورة أن يكون الطبيب ملماً بأصول وقواعد الطب النظري إضافة للخبرة التي يكتسبها بالتجربة وهو ما يطلق عليه **(القياس والتجربة)**.

وفي الكتاب الثاني يتناول (اسطقسات البدن) ويفسرها بأنها الأجزاء الأساسية التي يتكون منها بدن الإنسان وهو بذلك يسير على خطى الطب اليوناني فيقول «والأجسام الأول بالطبع أربعة: النار والهواء والماء والأرض وإنما سميت أجساماً أول لأنها لا تتركب ولا تتكون من أجسام أخر غيرها... والبدن مركب من الأعضاء المتشابهة الأجزاء وكل واحد من هذه قد يكون إما أولاً في المني من بعد ذلك في الدم، والمني يتكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء إما حيوان وإما نبات، والحيوان حال بدنه كحال بدن الإنسان فإذن كلها من النبات والنبات يتكون من الأرض والماء، فإذن الإنسان مركب من الاسطقسات الأول»(٨).

هذا الكلام هو أساسي نظرية الأخلاط والأمزجة التي يتكلم عنها في الكتاب السادس والسابع حيث يسهب في تفسيره هذه النظرية التي كانت تشكل مرتكزاً رئيسياً في الدراسة الطبية النظرية لدى الأطباء اليونانيين والعرب والمسلمين والتي بقيت سائدة في أوربا والعالم حتى اختراع المجهر والمكروبات.

ومن جملة ما تقوله هذه النظرية يذكره الجرجاني في الكتاب السادس حيث يقول:

«والأخلاط وهي أربعة: الدم والخلط الأصفر والخلط الأسود والبلغم وحصولها كلها في البدن بسبب الغذاء بمعنى أن بعضها غذاء وهو الدم وبعضها فضولات الغذاء وهي الثلاثة الأخلاط الباقية لأن البلغم فضلة متقدمة على الدم لأن الغذاء لم ينهضم ولم ينضج فبقي على نيوئته والخلط الأسود مجاوران لطبيعة الدم لأنهما قد صارا في حد الاحتراق ووجودها كلها في البدن طبيعي بمعنى أن الدم هو الغذاء الحقيقي المقصود والبلغم خلط يمكن أن ينهضم فيغتذى به البدن»(٩).

ثم يفسر علاقة هذه الأخلاط في حدوث الأمراض فيقول في موضع آخر «فما دامت الأخلاط المختلفة بالدم في العروق على هذا النحو في الكيفية والمقدار فهو طبيعي مقصود

إليه أن يكون كذلك... وهذه هي الأخلاط التي تسمى أركان البدن. فأما إذا زادت على هذا المقدار أو الكيفية فخارجة عن الطبع ويجب أن تعدل إن كانت مفرطة الكيفية أو تستفرغ إن كانت كثيرة المقدار»(١٠).

ويمضي في تفسيره لحالات الصحة والمرض بأسلوب زمانه المتسم بالتخبط والغموض والمبني على فرضيات واستنتاجات لا نقره عليها اليوم. ولأجل أن يكون حكمنا عادلاً على طب ذلك الزمان يجب أن لا ننسى أنه طب كتب في زمن لم يكن فيه مجهر لمعرفة الجراثيم ولم يكن يسمح بممارسة التشريح المرضي وزمن لم تكتشف فيه بعد دقائق علم الكيمياء الحياتية، كل هذه السلبيات جعلت كتاباتهم مبنية على التأمل بشكل خاص والحس والقرع ومع كل ذلك استطاعوا وصف الأمراض بشكل قريب أحياناً من مفاهيمنا.

وفي الكتاب الثالث (الأعضاء المتشابهة الأجزاء) **والرابع (الأعضاء الآلية)** يتكلم عن تشريح أجزاء وأعضاء الجسم. ويسير في تقسيمه هذا على طريقة أرسطو عند ما قسم أعضاء الجسم إلى أعضاء متشابهة وأعضاء غير متشابهة كما وأنه يقتفي أثر جالينوس في ذكره لتشريح القلب ويكرر خطأه حيث اعتقد جالينوس ومن جاء بعده من الأطباء العرب أن هنالك منافذ بين البطين الأيمن والأيسر حتى جاء ابن النفيس واكتشف خطأ ذلك يقول الجرجاني:

«والقلب صنوبري الشكل قاعدته إلى جهة أعالي البدن ورأسه المخروط إلى جهة أسافل البدن وقاعدة القلب موضوعة في وسط الصدر ومن جميع جهاتها ورأسه المخروط مائل إلى ناحية اليسار، وللقلب غلاف من غشاء كثيف محيط به متميز عنه إلا عند قاعدته، وفيه تجويفان أحدهما من الجانب الأيمن والآخر من الجانب الأيسر وفي التجويف الأيمن الدم أكثر من الروح وفي الأيسر الروح أكثر من الدم ومن الأيمن إلى الأيسر منافذ لطيفة»(١١).

وفي الكتاب التاسع والعاشر يتكلم عن تأثير فصول السنة والهواء والرياح على الصحة وفي الكتاب الحادي عشر يتكلم كلاماً صحيحاً عن المساكن مبيناً الصحي منها ومن جملة ما يذكره نقتطف ما يلي:

«وكلما كان المسكن في موضع أرفع كان أبرد وأجود تنفساً وأصح، وكلما كان في موضع أخفض كان أسخن وأشد اختناقاً وأردأ أبخرة»(١٢).

وفي موضع آخر يقول عن السكن الجيد: «ينبغي أن يجعل كواه شرقية أو شمالية ويهيأ على نحو موافق يقع شعاع الشمس في البيت ويصل إلى أكثره فإنه يلطف الهواء المحتقن ويجعل مرتفع السقف واسع الكوى... والمسكن المعتدل يكثر فيه النسل ويزكو فيه النبات ويشتد فيه القوى ويجيش فيه عقول الناس»(١٣). وخصص الكتب السبعة التالية (١٢ – ١٨) للتحدث عن المسائل المتعلقة بالمياه والأغذية والأشربة، أنواعها، تراكيبها، الجيد منها وكيفية تحضيرها وإصلاحها. وآراؤه في ذلك لا تخلو أحياناً من الصحة.

ويتحدث في الأبواب (٢١، ٢٢، ٢٣) عن الدلك، فوائده وأنواعه وأوقاته والرياضة فوائدها وأنواعها والأوقات المفضلة لأدائها. والاستحمام وفوائده، وأوقاته المفضلة وكيفيته.

وفي الكتاب الثاني والعشرين (الاستفراغات

خصصه لاستفراغ الدم (الفصد) طريقته، الأدوات اللازمة لعمله، الحالات التي تستوجب ذلك. وفي الكتب التالية يتكلم عن الإسهال والقيء، منافعها ومضارها والأدوية المساعدة لذلك. وإخراج الدم والإدرار والعرق والغرغرة والشياقات والحقن.

وخصص الكتابين (٢٩، ٣٥) للكلام عن الأمراض النفسية مثل الغضب، الحزن، والخوف والأوهام، والعشق، السرسام، الجنون والوسواس، الأرق، وتأثير الأمراض النفسية على حواس الجسم، البصر، السمع، الشم، اللمس...الخ. وكذلك ثبت ههنا آراءه حول مسألة اللذة والألم.

وفي الكتب الخمسة (٣٠ - ٣٤) يتحدث الجرجاني عن الأدوية، تأثيراتها، فوائدها في علاج الأمراض المختلفة متناولاً إياها حسب الحروف الأبجدية وابتدأ بالأقحوان وانتهى بالغبيراء على سبيل المثال يقول عن الأقحوان «أقحوان حار في الثالثة يابس في الثانية يفتح سدد الأحشاء ويقطع ويلطف الأخلاط الغليظة ويدر الطمث إذا شرب واحتمل، ويحلل الدم الجامد في المعدة والمثانة، وينوم إذا شم وطبخه يلين صلابة الأرحام إذا جلس فيه، ودهنه يفتح أفواه البواسير ويدر العرق وينفع في الربو»(١٤).

والحميات كانت مثار اهتمامه حيث خصص لها الكتابين (٣٩، ٦٠) ومن الكتاب التاسع والثلاثين (كتاب الحميات) نقتطف قوله «والحمى حرارة خارجة من الطبع فهي تكون في موضوع لا محالة ليس في البدن حتى غير الأعضاء والأخلاط والأرواح فمتى كانت في الأرواح كانت حمى يوم وهي تنقضي إما في يوم واحد وإما في نوبة واحدة... ومتى كانت في الأخلاط كانت حمى عفونة وحمى العفونة منها دائمة وهي التي مادتها محصورة في العروق ومنها ذات فترات ونوائب وهي التي مادتها خارجة عن العروق ومتى كانت الأعضاء كانت حمى الدق وهي إما مسخنة للأعضاء الأصيلة وإما ذبولية وإما منتنة...»(١٥).

ويعود في ذكر بقية أنواع الحميات وأسبابها.

فيتناول أنواع الحميات (كحمى يوم، حمى الربع، الحمى المطبقة، حمى الدق... إلخ) ثم يتكلم في الكتاب الستين عن (علاج الحميات).

ويعطي خصائص وعلاج كل نوع.

وجاء تصنيفه للحميات كأطباء عصره معتمداً على الصفات السريرية لها وهو تصنيف لم يعد له قيمة حالياً، لأن التصنيف الحديث يعتمد على السبب. كما وإن كلامه في أساليب العلاج جاء مبنياً على افتراضات بعيدة عن مفاهيمنا ومطابقة لنظريات زمانه الذي لم يكن لديهم حتى محرار طبي.

وفي الكتاب الرابع والأربعين يتكلم عن فسلجة التنفس كلاماً يعتبر مهماً بالنسبة لعصر الجرجاني. ومن جملة ما جاء في هذا الكتاب نذكر ما يلي: «والهواء يحصل في الرئة بالاستنشاق والقلب كما أنه يستمد الهواء الذي هو مادة الروح الحيواني في الرئة كذلك يدفع إليها ما يتدخن فيه من هذا الروح فاحتيج إلى حركة تدخل الهواء إلى الرئة من خارج وحركة تخرج الدخان من الرئة إلى خارج فصارت الرئة تنبسط وتنقبض بانبساط الصدر وانقباضه ومتى انبسطت امتلأت تجاويفها هواء ومتى انقبضت اندفع إلى خارج وما اندفع إليها من الدخان من القلب فالتنفس هو سبب حصول الهواء في القلب الذي لا يتروح أولاً ويبقي حرارته معتدلة نقية ومنه يكون

الروح الحيواني الذي بتوسطه تصل قوة الحياة والحرارة الغريزية إلى جميع البدن»(١٦).

إن هذه الآراء حول فسلجة التنفس (والتي فيها ما يوافق مفاهيمنا اليوم وفيها ما يتناقض معها تناقضاً بيناً) هي آراء نظرية أشار إليها اليونانيون من أمثال أرسطو وجالينوس نقلها الأطباء العرب والمسلمون وشرحوها وطوروها إلا أنها بقيت في بعض جوانبها بعيدة عن الحقيقة. وخصص الكتاب الخامس والأربعين لموضوع النبض الذي أولاه أهمية كبيرة وراح يتفنن في شرح أنواعه المختلفة بكلام نظري يدفع القارىء إلى التساؤل اليوم فيما إذا كان فعلاً وعملياً يستطيع التفريق بين كل هذه الأنواع.

وفي الكتاب السابع والسبعين (علاج أمراض القلب) يتحدث عن علاج الخفقان وهو سرعة النبض التي يحس بها المريض.

ولا يقل فحص البول أهمية عند الجرجاني **عن فحص النبض فلا عجب أن كرس الكتاب السادس والأربعين للتحدث عن ذلك**، يقول «فلذلك صارت القارورة دالة على حال الأخلاط المحصورة في العروق واعتدالها في كيفياتها ومقاديرها والحالات العارضة لها كالعفونة والتقيح وغير ذلك. والبول المحصور في القارورة جزءان أحدهما المائية والآخر الثفل الذي يتميز عن المائية وينظر في المائية في اللون والقوام ومن الثفل في لونه وقوامه وموضعه من الماء القارورة..»(١٧).

ثم يمضي في ذكر التغيرات في هذه الأمور وما تدلل عليه تلك التغيرات من الأمراض. ولا شك بأن هذه الفروق في الأبوال نظرية أهميتها قليلة بالنسبة لما نعرفه اليوم في التحليلات المجهرية والكيميائية الحديثة للبول.

ولم يكتف بهذا الكتاب حول أمراض الجهاز البولي بل خصص ثلاثة كتب أخرى هي (٨٨، ٨٩، ٩٠) للتحدث عن علاج الأورام والقروح في الكلى والمثانة، وعلاج الحصاة في الكلى والمثانة وأعراض البول الذي يتحدث فيه عن مرض التبول السكري حيث يقول عن ذلك: «يعالج ديا بيطس وهو كثرة البول مع العطش بأن تبرد الكلى وتقوى ويرطب البدن كله ويطعم بالأغذية الباردة الغليظة وينتفع من ذلك ماء الشعير الثخين والطبيخ المتخذ من كشك الشعير والأسفناخ والقرع وماء القرع المشوى وماء الرمان الحامض والأجاص ورب السفرجل الساذج ورب الحصرم بزرقطونا إذا أخذ بماء الخيار ومخيض البقر وسويق النبق..»(١٨).

على الرغم من كون هذه المواد لا تحتوي علاجات أساسية لمرض السكر إلا أن وصفه لهذه الأغذية للمصاب هو مقبول لكونها تحتوي على مقادير قليلة من النشويات والسكريات التي يستوجب الامتناع من تناولها في حالة الإصابة بالسكر.

وآراؤه في الطب الوقائي ذكرها في الكتاب السادس والخمسين تحت عنوان (حفظ الصحة) أما في الكتاب السابع والخمسين فقد ضم كل ما يتعلق بالطفل ويبدأ بحديث الولادة، استقباله واستحمامه وإرضاعه ثم كيفية العناية به بمرور الأيام وكيفية تغذيته ومن ثم تربيته وتعليمه حتى يكبر.

على سبيل المثال نذكر رأيه في تعليل أسباب البكاء عند الطفل حيث يقول «والطفل يبكي ويضطرب إما لوجع أو لشيء يؤذيه من خارج أو حاجة إلى طعام أو شراب أو إخراج فضول أو لتأذ بالحر أو البرد فيجب أن يكون القيم بأمره قد زاول تربية الأطفال ويكون ذكياً جيد الحدس فيعرف بسرعة من قليل

اضطراب يدخل عليه سبب أذيته فيزيله ويصلحه لئلا يعظم ولا يدوم»(١٩).

لا شك بأن هذا الكلام شامل وصحيح ومقبول في علم طب الأطفال اليوم.

أما الكتاب التاسع والخمسون فقد خصصه للكلام عن قوانين علاج الأمراض نقتطف بعضاً من أقواله هنا حيث يقول: «فالدواء بدون حسن استعماله لا ينجح، والطبيب فاعل كالمعين للطبيعة بأن يقرب منها الدواء وغيره من داخل أو خارج على ما ينبغي في الوقت والمقدار فهو يحصر بحصولها ما تتقوى به فتستعين به في دفع المرض ولذلك صارت الطبيعة قد تدفع وتزيل كثيراً من الأمراض من دون دواء أو طبيب وليس يقدر الدواء ولا الطبيب إزالة المرض البتة متى خارت القوة وعجزت وينبغي أن يطلب في كل علة أريد علاجها هذه الأشياء...»(٢٠).

هذا الكلام لا يختلف كثيراً عما نطلق عليه اليوم الأمراض التي تشفى ذاتياً نتيجة تغلب القوى المناعية في الجسم عليها.

ثم يمضي في التحدث عن الأمراض التي تصيب الإنسان على الطريقة المتبعة في زمانه مبتدئاً بأمراض الرأس حتى القدم.

فكان نصيب أمراض الدماغ والأعصاب أربعة كتب هي (٦٣ - ٦٦).

جمع في الكتاب الثالث والستين أمراضاً خطيرة فيها تشابه كثير استطاع إلى حد ما التفريق بينها سريرياً يقول في بداية هذا الكتاب «الأمراض الحادثة في جزء من الدماغ أو في الغشاء المحيط به إما من سوء مزاج بلا مادة وإما من سوء مزاج مع مادة وهي سبعة:

- **قرانيطس** : هو الورم الحاد في الدماغ أو في الغشاء المحيط به ويسمى السرسام.

- **ليثرغس** : وهو بلغم يعفن في مقدم الدماغ.

- **فساد الذكر** : وهو من سوء مزاج بارد يابس، أو بارد رطب للدماغ.

- **الوسواس السوداوي ويسمى المالينخوليا** : وهو من سوداء يحتبس في الدماغ أو يعم جميع البدن.

- **الجنون** : وهو من مرة صفراء محرقة مادة يحتبس في الدماغ أو من مرة سوداء محرقة مادة.

- **السبات** : وهو يكون من خلط ركب من بلغم وصفراء يحتبس في الدماغ، فإن كان البلغم أكثر، عرض مرض السبات ولو كان الصفراء أكثر، عرض السبات السهري.

- **قاطوخوس** : وهو الشخوص... وهو من سوء مزاج بارد يستولي على الدماغ خاصة على مؤخرة»(٢١).

ثم يمضي في ذكر تفاصيل أعراض وعلاجات هذه الأمراض.

وفي بداية الكتاب الرابع والستين يقول: «الأمراض التي تحدث في بطون الدماغ فهي المناقذ التي فيه وفي نبات الأعصاب أربعة:

- **السكتة** : وهي تكون من خلط يملأ بطون

الدماغ ويسدها على التمام فيبطل أفعال القوى النفسانية.

- **الصرع** : وهو يكون من خلط غليظ يسد منافذ بطون الدماغ سدة غير تامة فيضر بأفعال القوى النفسانية.

- **الفالج** : وهو يكون من بلغم يندفع من الدماغ إلى منابت الأعصاب فيرخيها إما في كل جانبي الدماغ وإما في أحد جانبها.

- **اللقوة** : وهو يكون من خلط بارد يسد منافذ الأعصاب التي تؤدي الحس إلى عضل الخدين»(٢٢).

ثم يمضي في ذكر كيفية معالجة كل حالة على حدة وفي بداية **الكتاب الخامس والستين يقول**:

«**الأمراض الحادثة في** آلات الحس والحركة **أربعة** :

أحدها : التشنج وهو يكون إما امتلاء في العضل والعصب يزيد بسببه عرضهما فيقصر طولها وإما من يبس مفرط فيتقلصان.

الثاني : الكزاز والتمدد وهو يكون من يبس الأعصاب.

الثالث : الخدر وهو يكون من انسداد مجاري الأعصاب التي فيها القوة المحركة إما من خلط أو من برد.

الرابع : الرعشة وهي تكون من انسداد مجاري الأعصاب التي تنفذ فيها القوة المحركة إما من خلط وإما من برد»(٢٣).

ثم يتناول معالجة كل مرض بالتفصيل.

وفي الكتاب السادس يتكلم عن الصداع أنواعه (الصداع الحار، الصداع البارد، الصداع الكائن من الخوا، الصداع من بخارات تصعد إلى الرأس، الصداع الحادث من كثرة الشراب، الصداع الحادث من ضربة أو سقطة، الصداع المسمى الخوذة (البيضة)...إلخ). ويذكر العلاجات والتدابير الواجب اتخاذها في كل نوع.

وهذا الكتاب واضح في مضمونه ولا يعيبه عند القارىء الحديث إلا ما فيه من شروح قائمة على نظرية الأمزجة والأخلاط.

ثم يمضي في الكتب التالية في تناول علاج أمراض أجهزة الجسم المختلفة بشكل تدريجي من الرأس حتى القدم فيتكلم عن أمراض العين والأذن والأنف والأسنان... حتى ينتهي في الكتاب الخامس والتسعين الذي خصصه لعلاج النقوس وعرق النسا ووجع المفاصل.

والجدير بالذكر هنا أن هذه الكتب تحوي معلومات مختصرة ولكن مركزة وجيدة عن الأمراض وأعراضها في زمن لم يكن فيه مختبرات ولا أشعة بل حتى السماعة لم تكن معروفة ومع ذلك نجد الجرجاني شأنه شأن أطباء زمانه يتحدث حديثاً أغلبه صحيح عن أمراض مثل ذات الجنب والسل والربو والاستسقاء... إلخ وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ذكاء الأطباء القدماء وقدرتهم على الاستنتاج الصحيح وتصورهم لما يحدث للجسم تصوراً أقرب ما يكون إلى الحقيقة.

ثم ينتقل إلى الحديث عن الأمراض الجلدية في الكتب الثلاثة التالية فيتكلم عن علاج أعراض الشعر، وعلاج أعراض اللون، وعلاج أعراض الجلد.

وفي الكتاب التاسع والتسعين يتكلم عن علاج الخلع والكسر في العظام. وينتهي كتابه بالكتاب المائة الذي خصصه للحديث عن علاج السموم في الحيوانات ذوات السموم.

وهكذا ينهي الجرجاني كتابه هذا، الكتاب الموسوعي الشامل علم الطب الذي كان معروفاً في عصره والذي بقي مهيمناً على الساحة

الطبية حتى بدايات عصر النهضة الطبية الحديثة.

وهكذا أنهي بحثي عنه وعن كتابه الذي كلفني الشيء الكثير من الجهد والوقت في صحبة مخطوطته فإن استطعت بذلك أن أصل بينك وبين الكتاب عزيزي القارىء بسبب ولو كان سبباً من المعرفة العابرة فإن ذلك الجهد والوقت لم يذهبا عبثاً، وإن حبب هذا البحث لأي من عشاق التراث العودة إلى هذا الكتاب أو إلى بقية كتب التراث ينتقي منها ما ينفع فينفض عنها غبار النسيان فتلك غاية ما أتمناه ويتمناه كل المعنيين بتحقيق كتب التراث.

الهوامش

١ – للمزيد من التفصيل عن حياته يراجع المصادر التالية حيث أوجزنا ما ذكرناه عنها:

– ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء . ـ (بيروت : دار الفكر، ١٩٥٦)، ٢: ٣٧٠ – ٣٧١.

– القفطي، جمال الدين أبو الحسن، تاريخ الحكماء . ـ (بغداد : مكتبة المثنى، بدون تاريخ)، ص٤٠٨.

– الزركلي، خير الدين . الأعلام . ـ ط٢، ٥: ٢٩٧ – ٢٩٨.

٢ – الكرمي، الدكتورة غادة – مقال

Karmi, Ghada. A medieval compendium of Arabic Abu Sahl al-Masihis "Book of the Hundred"

– مجلة تاريخ العلوم العربية . ـ حلب : معهد التراث العلمي العربي، ٢: ٣، تشرين ثاني ١٩٧٨، ص٢٧٤.

٣ – الكرمي، المقال، ص٢٧١.

٤ – ابن أبي أصيبعة، ٢: ٣٧١.

٥ – الجرجاني، أبو سهل عيسى . كتاب المائة في الطب . ـ مخطوطة نسخة مكتبة الأوقاف بالموصل، رقم ٢٣/ ٦ خزانة داوود الجلبي ص٣.

٦ – المخطوطة ص١٢ – ١٣.

٧ – المخطوطة ص٤.

٨ – المخطوطة ص١٤.

٩ – المخطوطة ص٤٤.

١٠ – المخطوطة ص٤٨.

١١ – المخطوطة ص٣٤.

١٢ – المخطوطة ص٨١.

١٣ – المخطوطة ص٨٣.

١٤ – المخطوطة ص٢٠٩.

١٥ – المخطوطة ص٢٩٨، ٢٩٩.

١٦ – المخطوطة ص٣٣٣ – ٣٣٤.

١٧ – المخطوطة ص٣٤٩.

١٨ – المخطوطة ص٥٤١.

١٩ – المخطوطة ص٣٩٣.

٢٠ – المخطوطة ص٤١٢.

٢١ – المخطوطة ص٤٣١ – ٤٣٢.

٢٢ – المخطوطة ص٤٣٦ – ٤٣٧.

٢٣ – المخطوطة ص٤٤٤.

ابن هشام اللخمي الأندلسي ناسخ كتاب «الإيناس في علم الأنساب»

تأليف الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي [- ٤١٨هـ]

عبد العزيز الساوري
وزارة الشؤون الثقافية
الرباط - المغرب

أصدر العلامة الأستاذ حمد الجاسر كتاب «الإيناس في علم الأنساب» من تأليف الوزير المغربي الحسين بن علي بن الحسين أحد العلماء المغاربة للقرنين الرابع والخامس الهجريين، وقد وصف الأستاذ الجاسر إحدى نسخ الكتاب الخطية في مقدمته وصفاً بدا للأستاذ عبد العزيز الساوري فيه رأي وتعليق فكتب لنسابة الجزيرة يقول:

الشيخ حمد الجاسر نسّابة الجزيرة العربية.

باستمتاع، قرأت وصفكم للنسخة الثانية من مكتبة (جستربتي) في دبلن من إيرلندا أثناء اعتمادكم عليها في تحقيق كتاب «الإيناس في علم الأنساب» تأليف الحسين ابن علي بن حسين الوزير المغربي المتوفى سنة ٤١٨هـ(١).

وذكرتم أن «هذه النسخة جميلة الخط متقنة، كلُّ كلمة منها قد ضبِطتْ ضبطاً كاملاً، ووضع فوقها من العلامات للمبالغة في ضبطها ما يحقق ذلك الضبط... وآخرها: «وافق كمال كتابته يوم الأربعاء رابع وعشرين شهر صفر سنة سبع وخمسين وستمائة أحسن الله تقصيها آمين، وذلك بدار الحديث الكاملية(٢) رحم الله منشيها». وفوق هذا: «ثم انتهى جميعه معارضة بأصل العلامة رضي الدين(٣)، وهو أبقاه الله مُمْسِكُه، فصحَ ذلك حسب طاقته والحمد لله وحده». وتقع هذه النسخة في ١١٥، ورقة سطور الصفحة الواحدة ١٧ سطراً، والأسماء مكتوبة في الهوامش بخط واضح ومضبوطة ضبطاً تاماً. وفي هوامش النسخة نقول من كتاب «الإكمال» لابن ماكُولا، ومن كتاب

«النسب» لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم، ومن غيرهما. وهي بخط كاتب الأصل. وقد أوردتها في مواضعها، لإمتاعها واحتوائها على ضبط كثير من الأسماء، وإضافة معلومات جمّة، ومن تلك الحواشي ما يوضح أن رضي الدين هو الشاطبي العالم المتقدم ذكره»(٤).

وقد استوقفني كلامكم الآتي: «فالنسخة على ما قد ترى من هوامشها التي نقلتها كلها قد بولغ في إبرازها بمظهر الصحة. وكنت ظننت أن كاتبها هو أبو حيّان النحوي محمد ابن يوسف بن علي (٦٥٤ - ٧٤٥) العالم المشهور(٥)، فهو من تلاميذ الشاطبي، حتى رأيت الأنموذج الذي نقله الأستاذ خير الدين الزركلي - رحمه الله - من خطه، فرأيت خط النسخة مشرقياً أجمل من ذلك الأنموذج، وأكثر وضوحاً»(٦).

وأقول معقباً : إن ناسخها هو أحمد بن علي بن إسماعيل بن محمد بن هشام اللخمي ثم الأندلسي، (انظر أنموذجاً من خطه في آخر هذا المبحث، وذلك للمقارنة). وخطه نسخي متقن يميل إلى القاعدة الأندلسية، مضبوط بالشكل الكامل الصحيح، والحروف المشتركة في الصورة كالحاء والعين وُضع تحت الحاء منهما حاء صغيرة مكان النقطة من الجيم، وتحت العين رأس عين صغيرة لإثبات حقيقة كل منهما ولدفع اللّبس، فإن كان للحرف ضبطان بالفتح والضم مثلاً تمّ ضبطه بهما جميعاً(٧).

ومن منسوخاته كذلك :

١ - المجموعة الخطية التي توجد في خزانة آل عابدين بدمشق وتضم ثلاثة كتب :

الإيناس

في

علم الانساب

تأليف

الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي

(٣٧٠-٤١٨هـ)

مختلف القبائل ومؤتلفها

أعدهما للنشر

حمد الجاسر

بإشراف : دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر

الرياض - المملكة العربية السعودية

الإبدال، والمثنى، والإتباع والتوكيد لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي المتوفى سنة ٣٥١هـ، مؤلفة من ١٣١ ورقة، وأكثر الحواشي فيها بخط ابن مكتوم القيسيّ تلميذ أبي حيّان وابن الشِّحنة.

وقد نهض الأستاذ عز الدين التنوخي رحمه الله بنشر الكتب الثلاثة عن مخطوطتها الفريدة التي عثر عليها آنئذ(٨).

٢ - والمجموع المحفوظ في مكتبة نور عثمانية في إستانبول تحت الرقم ٣٣٩١ ب (والرقم الجديد هو ٢٨٨٧)، وعليه تملك بخط ابن خلّكان، ويضم :

- نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء تأليف أبي عبيد الله محمد ابن عمران بن موسى المرزباني المتوفى سنة ؟، اختصار أبي المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود الحافظ اليَغْمُوري المتوفى سنة ٦٧٣هـ، ويحتوي على ١٧٩ ورقة. وقد عني بتحقيقه رُودُولْف زلهايم، وصدر في سلسلة النشرات الإسلامية

رقم ٢٣ أ عن دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن سنة ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

– طبقات النحويين واللغويين تأليف أبي بكر محمد بن الحسن الزُّبيدي الأندلسي المتوفى سنة ٣٧٩هـ، ويبلغ عدد أوراقه ١١٠، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، وصدر عن دار المعارف بالقاهرة ضمن سلسلة ذخائر العرب رقم ٥٠ سنة ١٩٨٤.

٣ – والمجموع المحفوظ بالخزانة العامة بالرباط، ويحمل رقم ٢٣٥ ك (أي مكتبة محمد عبد الحي الكتاني)، وهو في ٣١٥ صفحة.

ويضم هذا المجموع الكتب التالية:

– الإعلام بحدود قواعد الإسلام تصنيف القاضي أبي الفضل عياض ابن موسى اليحصبي السبتي المتوفى سنة ٥٤٤هـ(٩) (١–٤٦).

– بغية الآمال في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال تأليف أبي جعفر أحمد بن يوسف بن علي بن يعقوب اللبلي الفهري المتوفى سنة ٦٩١هـ(١٠) (٤٧–١٢٢).

– الإتباع والتوكيد تأليف أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي المتوفى شهيداً سنة ٣٥١هـ(١١) (١٢٣–١٤٨).

– شرح أبيات ابن عمار في الظاءات لأبي الطاهر إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله التجيبي البرقي المتوفى في حدود سنة ٤٥٦هـ(١٢) (١٤٩–١٩٦).

– رسالة لأبي القاسم بن علي بن القم كتب لها إلى ملك صنعاء أي حمير سبأ بن أحمد الصُلَيحِيّ (١٩٧–٢٠٢).

– إعراب مشكل الحديث لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين العُكْبَرِي المتوفى سنة ٦١٦هـ(١٣) (٢٠٣–٣١٥).

وفي آخر المجموع كآخر الكتب الماضية: «كتبه العبد الفقير إلى رحمة ربه أحمد بن علي بن إسماعيل بن محمد بن هشام اللخمي ثم الأندلسي بدار الحديث الكاملية رحم الله واقفها وعمرها بذكره بمنّه ورحمته في أوائل شهر شعبان المكرم سنة إحدى وستين وستمائة»(١٤).

ولم أقف على اسم هذا الناسخ في كتب التراجم المعروفة، ولم يكن حظ هؤلاء المحققين قبلي بأحسن من حظي، ولكني أظنه ينتمي إلى إحدى الأسر العربية الأندلسية التي استوطنت القاهرة قبل ذلك بأجيال، ويؤيد هذا الرأي نسبه إلى لخم التي كانت قد نزلت الأندلس، ونسبته إلى إشبيلية. يقول الناسخ في آخر ورقة من مخطوطة طبقات الزبيدي: «كمل ولله الحمد والمنة في رابع عشر شهر ذي الحجة من سنة ثمان وخمسين وستمائة بالقاهرة بدار الحديث الكاملية منها على يدي العبد أحمد ابن علي بن إسماعيل بن محمد بن هشام اللخمي الإشبيلي لطف الله تعالى به وبجميع المسلمين وحسبنا الله ونعم الوكيل(١٥).

ويظهر من خلال ما سبق أن ابن هشام اللخمي أخذ عن رضي الدين أبي عبد الله الشاطبي، ولازمه في مقابلة الكتب، وعلى هذا يكون من أهل القرن السابع الهجري.

الحـواشــي

١ – صدر عن دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر بالرياض الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

٢ – دار الحديث الكاملية أو المدرسة الكاملية أنشأها الملك الكامل أبو المعالي محمد بن أبي بكر محمد العادل بن أيوب في سنة ٦٢١ أو ٦٢٢هـ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمرو بن دحية الكلبي، وهي ثاني دار عملت للحديث النبوي بعد مثيلتها في دمشق التي أقامها الشهيد نور الدين محمود بن زنكي، وقد وقف الكامل مدرسته على المشتغلين بالحديث، ثم من بعدهم على الفقهاء الشافعية.

ومكان هذه المدرسة بين القصرين من القاهرة تجاه دار تمر الوالي، وتعرف ببيت ماماي، ولا تزال موجودة إلى اليوم بشارع بين القصرين بجوار جامع السلطان برقوق، وتعرف باسم جامع الكاملية أو جامع الكامل، وقد جدَّد فيها الأمير حسن كتخدا سنة ١١٦٦هـ.

انظر: نزهة الأساطين ص٥٨ والمطرب ص(ش) والحاشية رقم(١).

٣ – هو رضي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن يوسف بن محمد بن يوسف الأنصاري ثم الشاطبي اللغوي. ولد ببلنسية سنة ٦٠١هـ، وروى عن ابن المقيَّر وابن الجُميزي، وكان عالي الإسناد في القرآن لأنه قرأ لوَرْش على المعمر محمد بن أحمد بن مسعود الشاطبي الأزدي صاحب ابن هُذيل، وكان إمام عصره في اللغة، تصدر بالقاهرة، وأخذ الناس عنه، وروى عن الشيخ أثير الدين أبي حيَّان وسعد الدين الحارثي وجمال الدين المزّي وابن منير والظاهري أبي عمرو. وله حواشٍ على الصحاح. توفي سنة ٦٨٤هـ. انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٤/ ١٩٠–١٩١ رقم ١٧٣٥ وبغية الوعاة ١/ ١٩٤–١٩٥ رقم ٣٢٩.

٤ – الإيناس في علم الأنساب ص٢٩.

٥ – ترجمته في البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ص١٨٤–١٨٥ رقم ٢٩٢.

٦ – المصدر السابق، ص٣٠.

٧ – ما لم ينشر من كتاب شرح أبيات ابن عمار في الظاءات لأبي الطاهر إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله التجيبي البرقي المتوفى في حدود سنة ٤٥٦هـ نقد وتعليق عبد العزيز الساوري (قيد النشر).

٨ – صدرت عن مطبوعات مجمع اللغة العربية (المجمع العلمي العربي سابقاً) بدمشق سنة ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠م.

٩ – حققه محمد بن تاويت الطنجي رحمة الله عليه، وصدر عن مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالرباط الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ولم يقف على هذه النسخة.

١٠ – حققه الدكتور سليمان بن إبراهيم العايد، وصدر عن وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج «٢٣» سلسلة دراسات لغير الناطقين بها «إقرأ» مكة ١٤١١هـ = ١٩٩١م، ولم يقف على هذه النسخة.

١١ – حققه وشرحه وقدَّم له عز الدين التنوخي، وصدر عن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٣٨٠هـ = ١٩٦١م، ولم يقف على هذه النسخة.

١٢ – حققه محمد سعيد المولوي باسم: «ظاءات القرآن الكريم» وصدر عن مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، ودار الفكر المعاصر، بيروت الطبعة الأولى ١٤١١هـ = ١٩٩١م. ولم يقف على هذه النسخة.

١٣ – حققه عبد الإله نبهان باسم: «إعراب الحديث النبوي» وصدر عن دار الفكر المعاصر بيروت، ودار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م، ولم يقف على هذه النسخة.

١٤ – شرح أبيات ابن عمار في الظاءات، ص١٩٦.

١٥ – نور القبس، ص٢٠، وطبقات النحويين واللغويين، ص٤.

اللغة العربية والناطقون باللغات الأخرى

كتاب «العربية المُيَسَّرَة لغير الناطقين بها»

محاولة جيدة لتيسير تعليم لغتنا وخطوة جادة للنهوض بها إلى مصاف العالمية

عرض وتحليل
واصف باقي

تأليف
الأمير خليل عمر الأيوبي
وعصام عبد الرحمن الأيوبي

اللغة هي جواز السفر الذي يجعلك تدخل حياة أمة من الأمم بلا استئذان فتتآلف معها، وتعيش نبضات مشاعرها، وتشاركها أحاسيسها بل وحياتها اليومية، وكأنك من هذا المجتمع الجديد الذي تتعلم لغته وتحفظها وتمارسها، ولا يبعدك عنه إلا رابطة الانتماء القومي والولاء الحقيقي لوطنك الأصلي الذي نشأت فيه وترعرت بين جنباته. فاللغة هي التي قربت بين أطراف الدنيا وجعلت الكرة الأرضية أصغر بكثير مما نراها متكورة على الخارطة الجغرافية.

بصورة أوضح، ما هو شعورك وأنت في أمريكا حين تجد من يكلمك العربية وبالعكس، أنت في أوربا واستطعت أن تتفاهم مع سكانها بلغتهم الأصلية، كم تكون سعيداً!؟ ومن هنا جاءت المقولة بأن كل لسان بإنسان، أو بمعنى آخر، كل لغة تتعلمها وتضيفها لجعبة لغاتك الجديدة تجعل منك بلا شك إنساناً آخر. لذلك إذا أردت أن تكسب حب شعب من الشعوب واحترامه فتعلم لغة أهله وحاورهم بها.

ومن هنا نشأت أهمية اللغة وبدأت الدول في رعايتها وجعلتها من المواد الرئيسية في مناهج التعليم بكل مراحله، وبخاصة اللغة العربية الحبيبة، لأنها عروس جميلة سحرت وبهرت الدنيا قديماً وحديثاً ولا تزال.

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة التي تشهد اليوم نهضتها الشاملة في كل مضمار، شرعت منذ البداية إعطاء لغتنا العربية ما تستحق من الرعاية والاهتمام فافتتحت المعاهد والدورات لتعليم العربية للوافدين من الأجانب بغية الاستفادة من طاقات إنتاجهم في مجال عملهم. وكان لابدّ أن يقفز سؤال

العَرَبيّة المُيَسَّرة

لغير الناطقين بها

AL'ARABIYYAH AL MOUYASSARAH

Simplified Arabic for Non-Arabic speakers: part (I) for Beginners
L'Arabe Simplifié pour non-Arabophones: Tome (I) pour Débutants

١



تقليدي يطرح الآن.. ما هو الكتاب المعتمد في تدريس منهج اللغة العربية لغير الناطقين بها؟ وجاء الجواب عبر كتاب صدر منذ عدة سنوات وأُعيد طَبْعُهُ ثانية منذ فترة قصيرة بشكله المؤنَّق وإخراجه القشيب، ومنهجه الواضح ورسوماته المبرمجة حسب خطة منهجية تستوعب كل حروف لغة الضاد وبعض كلماتها الرئيسية التي تغزو عقول المتلقين بادىء ذي بدء، لتنقلهم إلى أبجدية جديدة وعالم جديد وفكر جديد من لغتنا العربية السامقة المجيدة الممتدة الأرجاء بين لغات العالم اليوم.

الكتاب الذي بين أيدينا هو (العربية **المُيَسَّرة لغير الناطقين بها**) ألفه الأستاذان الأمير خليل عمر الأيوبي وعصام عبد الرحمن الأيوبي لِيمارِساهُ عملياً في دولة الإمارات عطاءً واجتهاداً منفردين في مجال تخصص نادر لتعليم لغتنا للناطقين باللغات الأخرى ليتمكنوا من الاطلاع على حضارتنا وثقافتنا وتراثنا كخطوة أولى نحو التقريب والتصدي للغة الإنجليزية التي اكتسحت كل مرافق حياتنا العملية في بلدٍ عربي مسلم فتيّ نابض بالحب والإخلاص والحرارة للغة الضاد وأهل العروبة الوافدين، وجاء الكتاب منطلقاً من واجب إسلامي وقومي، وسد ثغرة كبيرة في المكتبة العربية المعاصرة التي قلَّما نعثر في رفوفها على أمثال هذه الكتب التي تمنهج وتخطط لتعليم لغتنا للأجانب المقيمين معنا.

والكتاب منهج تعليمي متميز فيه من

المعلومات العربية ما يتلاءم وروح العصر في مواجهة الغزو الفكري الذي نتعرض له نحن أبناء العروبة والإسلام اليوم.

فأمثال هذه المشاريع العلمية واللغوية بل والموضوعات الفكرية هي بمثابة سياج يحمي لغتنا وتراثنا من تيارات مستوردة ودخيلة تجعلنا نحن أبناء الضاد عنها في غربة، فكيف بالأجانب الذين يُراعون في لغتهم وحياتهم متغيرات الزمن وظروف التطور.. ومن هنا برزت أهمية كتاب (العربية الميَسَّرة) كبادرة طيبة في خدمة لغتنا العربية الجليلة.

وغَنِيٌّ عن التعريف أن لغتنا تعد في هذه الآونة من أهم اللغات عراقة وأصالة، حيث نلمس زيادة الاهتمام بتعليمها في أكثر الدول الأفريقية والآسيوية كما أخذت الجامعات الأمريكية والأوروبية وجامعات الشرق الأقصى تهتم بها كثيراً لا لكونها لغة تراثنا الغابر فحسب، بل لأنها أيضاً – لغة استراتيجية من المحيط إلى الخليج متمثلة في العالم العربي المعاصر.

وبحكم ممارستي لتعليم العربية فترة من الزمن يغمرني السرور كلما أجد كتاباً يساعد على تعليم اللغة العربية لا لأبناء جلدتنا فحسب بل يمتد هذا التعليم ليشمل الأجانب المقيمين في هذا البلد وفي غيره من أرجاء المعمورة لأن لغتنا انبثق منها إلى أقطار العالم بأسره نور الحضارة والعلم يوم أن كان العالم يَرْسُفُ في ظلمات العصور الوسطى.

هذه اللغة المدهشة العجيبة هل كسبت هذا الخلود والإشراق والعملقة إلا لأنها لغة القرآن الكريم الذي يعد حصنها المنيع وسِرَّ حيويتها وخلودها واستمراريتها بل وتطورها لتواكب كل معطيات الحياة.

وضمن التطورات الجديدة والجادة معاً التي تشهدها دولتنا الصاعدة هو تعليم العربية للأجانب المقيمين بين ظهرانينا، وهذه خطوة ممتازة فعلاً، لأن هؤلاء لا يتقنون غير لغتهم الأم، وكما تعمّ الفائدة وتؤتي ثمارها كان لابدّ من إقامة دورات دراسية في أنحاء الدولة لتعليم الأجانب الوافدين لغة البلد الذي يعملون فيه، وكانت النتائج مرضية على الصعيد العملي، فالكثير ممن لا يعرفون شيئاً عن العربية حتى أبجديتها قد ألموا بها بعد تعلمها قراءة وكتابة واستيعاباً للمعاني، وبما أن النفس تصفق لكل جديد فإن الكثير ممن التقيت بهم من هؤلاء يعتبرون تلقيهم للغة العربية من أجمل فترات حياتهم، وكم هو محبب للإنسان أي إنسان أن يسترجع ذكريات الطفولة وهو على مقاعد الدراسة يتلقى العلم، أيَّ عِلْمٍ جديد، بحماس متقد ونشاط نادر المثال.

والأمر يزداد جدة وطرافة حين تتجسد تلك الرغبة في باقي الجنسيات غير العربية وهي تهفو بشغف لأن تجد بتعلمها اللغة العربية وسيلة للتفاهم مع أبناء تلك البيئة العربية الأصيلة.

ومن هذا المنطلق نرحب بنتاج السيدين المؤلفين خليل وعصام ونفتح قلوبنا لهما ونحييهما من أعمق الأعماق في خدمتهما للغة الضاد تحية إجلال وإكبار ونطلب منهما أن يتابعا الطريق لتأليف السلسلة الباقية حتى تكتمل الجهود ويسد الثغرة الكبيرة التي شرعا برتقها في هذا المضمار.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن تعليم اللغة – إجمالاً – يعد بحق ظاهرة مهمة تستحق التوقف عندها لما لها من أهمية قصوى. وقد تنبهت بعض الدول إلى خطورة هذا الموضوع وطفقوا يعملون على نشر لغاتهم بين الأمم، ومنحوها الأولوية لما هي جديرة به من الدراسة والتجربة والرعاية وأدركوا أن نشر لغاتهم بين الأمم وفي خارج أسوارها يعطي مؤشرات إيجابية منها أنها تعرف الشعوب الأخرى بما تحتويه هذه اللغة من ثقافة وعمق وحضارة، ويجعل متعلم اللغة الجديدة أكثر فهماً لحياة بلادهم، ويستوعب وجهة نظرهم وأيديولوجيتهم في كل مناحي الحياة واتجاهاتها، ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ودينياً.

واللغة بلا ريب، من أفضل الوسائل الدعائية للوطن، ومن أجل ذلك نرى أمريكا وإنجلترا قد أنفقتا الكثير من الجهد والمال في تحقيق هذا الغرض، فكلاهما يسعى بشكل دؤوب للبحث عن أفضل الطرق وأيسرها لتعليم الإنجليزية لكافة شعوب الأرض قاطبة، ويسهلون ذلك على المعلم والمتعلم معاً، وذلك بإشراف أخصائيين من علماء لغة وموجهين تربويين وعلماء نفس.. كل ذلك من أجل تخطي العقبات في سبيل تعميم لغتهم في أصقاع الدنيا.

والعربي، يسهل عليه تعلم الفارسية لتشابه حروفها مع العربية في حين يصعب عليه تعلم لغة بحروف لاتينية لاختلافها عن أسرة لغته الأصلية؛ ولذلك اعتمدت الدول الناطقة بالإنجليزية جميع الطرق الحديثة لتعليم لغتها وسعة انتشارها وسهولة تلقيها عن طريق التدريب السمعي على اللغة المنطوقة قبل التدريب على القراءة والكتابة وذلك بإرفاق أشرطة مسجلة مع الكتاب المؤلَّف لهذا الغرض، وهذا ما فعله المؤلفان في كتابهما الذي نحن بصدده وهو (العربية الميَسَّرة لغير الناطقين بها) وهي ناحية مهمة لم يُغْفِلاها.

وميدان تعليم العربية للأجانب ميدان جديد يتسع فيه المجال للبحث والتجربة، وهذا المضمار – نعترف بصراحة – يحتاج إلى جهد وزمن وعناء متواصل لوضع المناهج الواضحة والأسس العلمية السليمة.. ومؤلفا (العربية الميسرة) كما أرى، اختصرا علينا بعض المنعطفات في هذا الطريق الشاق الطويل.

وحتى نستحث الخطى في سبيل تأهيل مدرسين أكفاء نقترح إيجاد معهد خاص لهذا الغرض غايته أن يفتح لمن يرغب من الوافدين في تعلُّم لغتنا، لا كأنماط لغوية وقواعد مسهبة، وإنما كوسيلة للفهم والنطق وطريقة التعبير بالاستعانة بالوسائل السمعية والبصرية الحديثة، وهذا أمر من المفترض أن تهتم به أساساً جامعة الدول العربية وتكثر من العمل على توسيع كادر من المدرسين المتخصصين والمؤهلين في الوقت نفسه.. للعمل على نشر اللغة بنطاقها الواسع لاجتياز حدود كل البلاد الناطقة بلغة الضاد.

وهذا الإعداد لا يكون إلا من منطلق مسؤوليتنا عن لغتنا وحرصنا على نشرها وغيرتنا عليها والسعي بها نحو طريق العالمية.

وموضوع تعليم اللغة العربية لغير العرب

هـو مشكـلـة بـحـد ذاتـه.. كـمـا سمـاه أحد الأخصائيين في هذا المجال الذي ألف كتاباً كاملاً عن ذلك، ولا يحضرني اسمه، إنما أذكر بعض طروحاته وحلوله لهذه المشكلة بأنه (قـامت في مصـر تجربـة رائـدة في تحمـل مسؤولية جسيمة من أجل تعليم العربية ونشرها على مستوى جيد خارج حدود الوطن العربي فاستضافت الكثير من الوافدين إليها، منذ بداية الخمسينات أغلب الظن، وقدمت المنح الدراسية لألوف الطلبة الأفريقيين والآسيويين والأوربيين والأمريكيين والشرقيين، عموماً، وفتحت لهم معاهدها وجامعاتها فاستضافتهم ورعت شؤونهم المعيشية والثقافية واستقبلتهم على اختلاف أديانهم وأجناسهم ويسرت لهم سبل الحياة في الوطن الجديد وحاولت جاهدة تذليل الصعوبات التي تعترض الوافد الغريب. وفعلاً حققت هذه التجربة نجاحاً ملفتاً للنظر على مستوى عملي). كما أذكر أن جامعة دمشق سارت في الاتجاه نفسه، ففي الستينات وفي أواسطها بالتحديد حين كنت طالباً بكلية الآداب قسم اللغة العربية كنت ألتقي بكثير من الطلبة الأجانب في كل مكان من القارات الخمس وفدوا خصيصاً لدراسة اللغة العربية، كانوا يقطنون معناً في سكن الطلبة بالمدينة الجامعية، حيث خُصصت لهم مقاعد دراسية خاصة ومنح من قبل الجامعة السورية، وكنت أسمع كثيراً من هؤلاء وهم ينطقون العربية الفصحى ولو خالطها شيء من اللكنة والعجمة والرطانة ومع ذلك كانوا يجيدون رسم حروفها وكتابتها وقراءتها على مستوى كنا نشهد له بالجودة، نسبة لما نعرفه من صعوبة تعلم لغة الضاد للناطقين باللغات الأخرى. وقد أنشأت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) معهداً في السودان (معهد الخرطوم الدولي للغة العربية) وقد أسهمت في إنشائه ودعمه دولة الإمارات العربية المتحدة، وهذه التبعة في نشر لغتنا، تقع على عاتق تلك المعاهد التي نرجو لها مزيداً من الانتشار لتعمل على دراسة الصعوبات وتخطي العقوبات بعد توضيح الرؤية وإعداد المنهج والخطة وترتيب الدروس بشكل سَلِس مقبول - كما نجد في كتاب (العربية الميسرة) للأيوبيين - حيث يتدرج من السهولة إلى الصعوبة ومن الكلمات الشائعة المتداولة إلى مفردات أكثر تعقيداً من حيث النطق وطريقة اللفظ والكتابة معاً.. وتقسيم الكتاب إلى مراحل كما فعل المؤلفان في الجزء الأول من كتابهما حيث أخذا بالاعتبار أن أغلب متعلمي العربية أو المقبلين على تعلمها من كبار السن، كما نرى هنا في دولة الإمارات، حيث يتواجد العاملون الأجانب فيها، أضف إلى ذلك أن الدولة فرضت تعليم العربية على جميع المدارس الخاصة الأجنبية بجميع المراحل منذ سنوات عديدة.

ومن هنا فإن وجود ما يذلل الصعاب في سبيل تعليم لغتنا الجميلة للأجانب خطوة رائعة تجعل لغتنا تحظى بالمتعلمين من غير أبناء جنسها، ولِمَ لا، فقد استطاعت لغة تراثنا الأدبي أن تنتشر في القرون الأولى من حضارتها على مستوى شاسع وزاحمت لغات أخرى في عقر دارها فأخذت وأعطت كأي ظاهرة حضارية في التاريخ، فكانت وعاء

للثقافة الإنسانية الرحيبة من القرن السادس إلى القرن الرابع عشر مع أننا نسمي دارسيها اليوم بالمستشرقين الذين - كما نرى - لم يكن اهتمامهم حباً بلغتنا ولم يكونوا في صالحها، بل على العكس، نهجوا نهجاً سلبياً مغايراً لأصول المنفعة الإنسانية، وكانوا سلبيين على وجه العموم وهذا ما لمسناه من خلال تسللهم لتراثنا الفكري.. باستثناء بعض المنصفين الذين تناولوا ملامح من هذا التراث العربي بشكل موضوعي وهؤلاء يُعَدّون بالأصابع.

وأغلب المستشرقين كانوا يحاولون الوقوف عند مواطن النقد بغية التهديم والتجريح والنيل من كبرياء لغتنا الشامخة أبداً.. وهذا شيء معروف منذ فَشِلت الحروب الصليبية التي غرست بذور الاستعمار الذي يستهدف التحكم بنا وبمقدورنا حتى نفقد مقومات حياتنا، ونشكك في مفاهيمنا ويشيع الاضطراب في نفوسنا وكياننا، وتضيع معالم تراثنا وتذوب شخصيتنا في تيارات متماوجة من النظريات والأفكار المتناقضة والمختلفة والغريبة عنا كما تقذف بنا في متاهات من ظلمات الفكر والتبعية كما فعل التتار في بغداد.

وامتداد الهجمات ما زال حتى اليوم بكل أشكال الاستعمار الفكري المتنوع وعلى رأسها الآن محاربة لغتنا الفصحى وإحلال العامية بدلاً منها تارة واستعمال اللاتينية تارة أخرى ليطعن هؤلاء المغرضون تراثنا في الصميم وما دروا في تغابنهم أن هذه اللغة الجليلة لَفَّت الدنيا ودخلت كل دولة بعلومها وفنونها وأصالتها؛ لذا يعملون جاهدين في التصدي لها عن طريق الغزو الثقافي، فيدعون أن اللهجة العامية هي لغة مثالية للحضارة والتقدم؛ لأنها لغة سهلة منسابة لا تحدها القيود أو تقف أمامها السدود، وما الفصحى التي نتداولها إلا لغة الدِّمَنِ والأَطْلال.

ونحن أحياناً ندخل في اللعبة، ونتغافل عن تلك الآراء الهدامة ونترك المجال في بلادنا لتعليم اللغات الأجنبية، رغم إيجابيات ذلك، لكننا نعزف عن الوجه الآخر ونجد بلاد العروبة قد أهملت العناية بلغتها وتخلت عن ميدان نشرها خارج محيطها الجغرافي.

لذلك تأتي الخطوات البناءة في تطوير وتجديد تعليم لغتنا لتأخذ دورها الإيجابي والفعال من خلال كتاب (العربية الميسرة) الذي أتى ثمرةً طيبةً لخبرة طويلة في التوجيه والتعليم.

ونحن نشد بأيدينا مصافحين ومهنئين من الأعماق ونقدر ما بذله المؤلفان من جهد وعناء في خدمة لغتنا العربية الجميلة بعد أن لاقى كتابهما استحساناً كبيراً ونجاحاً فائقاً منذ أن رأى النور لِتَمَيُّزِهِ بجودة فَنّ الطبع والإخراج إضافة إلى المادة العلمية التي اعتمدت على السهولة، والتدرج في تعلم اللغة العربية: قراءة وكتابة، ومحادثة، بلذة وشوق. وأنا واحد ممن كانوا عن كثب من تلك الجهود الميدانية والعناء الفكري، ونقول أخيراً كلمتنا:

أما آنَ الأوان لبلاد العرب والمسلمين أن تنشر لغتها في العالم وتُوليها ما تستحق من رعاية واهتمام؟ بلَى..

المسلمون في الصين

إعداد وتصوير
المهندس علي الدباغ

أول ما يتبادر إلى ذهننا عند ذكر اسم الصين هو ذلك البلد الذي تجاوز عدد سكانه المليار نسمة وذلك المارد الأصفر الذي يخشى الجميع دوره المستقبلي.
كذلك ورد اسم الصين في الحديث [الموضوع] عن رسولنا الأكرم صلى الله عليه وسلم «أطلب العلم ولو في الصين» كناية عن بعد هذا البلد ومشقة الوصول إليه.
هذا العالم الذي انغلق على نفسه وفرض سوراً حديدياً حوله لا يزال عالماً غريباً ليس من السهل فهمه من الوهلة الأولى ولنا نحن المسلمين هناك إخوان في العقيدة يعيشون في الصين منذ الأيام الأولى للرسالة لذا فقد كان هذا الاستطلاع الذي هو نتيجة ثلاث زيارات للصين.

تمهيد

تتكون الشعوب الصينية من ٥٦ قومية يفوق تعداد سكانها المليار نسمة (١,٣ مليار) أما المسلمون فعددهم يزيد عن ١٧ مليون نسمة حسب الإحصائية الرسمية (أما العدد الفعلي فهو يحدد ٢٥ مليوناً حسب ما يقوله المسلمون). موزعين على عشر قوميات هي: هوري والديغور والقازاك وقرغيز ودونغشيانغ وسالا وطاجيك وأوزبيك وبادن والتتار. وتنتشر اللغة القريبة من التركية في أكثر من ٥ قوميات.

يسكن المسلمون في مناطق مختلفة من الصين يتركزون في جينشيانغ أو سينكيانغ (٨ ملايين) ونينغشيا (١,٢ مليون) وجانسو (١,٢ مليون) وبدرجة أقل في يونان وشنغهاي أما في بكين فهناك حوالي ٢٠٠٠٠٠ مسلم الآن (حسب الإحصاء الرسمي لعام ١٩٨٢ هناك ١٨٥٧٨٩ مسلماً في بكين) غالبيتهم من قومية الهوى.

مساحة الصين تقارب من ٩ مليون كيلومتر مربع تعادل مساحة أوربا بكاملها.
توالى على الصين فتوحات وهجمات عديدة من مختلف الجهات ونحاول هنا أن نقتبس ما يهمنا منها. فقد وصلت الفتوحات الإسلامية إلى شرق تركستان عام ٩٦هـ بقيادة قتيبة بن مسلم الباهلي وأصبحت مدينة كاشغر إسلامية وعندها توقفت الفتوحات الإسلامية نتيجة لوفاة الوليد بن عبد الملك.

وبعدها بعام اشتبك المسلمون مع الصينيين قرب كاشغر وانتصر فيها

المسلمون وأسروا عشرين ألفاً من الجنود الصينيين وكان بينهم الصناع من مختلف الحرف فانتشرت بعدها صناعة الورق في المدن الإسلامية وكان من بين الأسرى شخص يدعى (دوهوان) عاش بين العرب مدة ١٢ سنة ثم تمكن من العودة إلى موطنه فكتب أول كتاب عن العرب بعنوان «رحلة إلى بلد الكتاب» ذكر فيه أحوال المسلمين العرب وعاداتهم وتقاليدهم. وبعد ذلك هجم الصينيون على تلك المنطقة في عام ١٣٤هـ عند زوال دولة بني أمية إلا أنهم لم يتمكنوا من احتلالها.

والحدث المهم الآخر الذي ساعد على انتشار الإسلام هو استنجاد الإمبراطور (سوتسون) بالخليفة (أبو جعفر المنصور) لمساعدته على اخماد تمرد قاده التتار، فأرسل المنصور أربعة آلاف جندي لنصرته فنجحوا في استرجاع زمام الحكم إلى الإمبراطور فاستبقى هؤلاء الجنود في مدينة تشانان (الآن تسمى سيان) فتزوجوا من صينيات وصاروا نواة الوجود الإسلامي فيما بعد(١).

وعندما بدأ حكم المغول للصين انتشر الإسلام بين القبائل التي تقيم في تلك المنطقة الخاضعة لحكم المغول فمثلاً أسلم سكان منطقة كانسو وجميع سكان الشمال والغرب من مملكة جغطاي المغولية (ابن جنكيز خان) وعمل المغول على نشر الإسلام في الصين ودانت لهم الصين التي كانت مقسمة إلى تسعة أجزاء.

ظل المغول يحكمون تلك الأجزاء حتى القرن الحادي عشر أما باقي مناطق الصين فقد تم طردهم منها عام ٧٧١هـ في عهد الخان المغولي الحادي عشر طوغان تيمور واقتصرت دولتهم على المنطقة التي تعرف اليوم بمنغوليا.

وفي عام ١٠٤٣هـ حكمت أسرة منغ الصين وبعدها حكمت الأسرة المانشورية عام ١٠٥٣هـ واستمر حكمها حتى عام ١٣٢٩هـ وخلالها قامت باضطهاد المسلمين وتشريدهم من مناطقهم فتحركت الثورات.

فقد قامت ثورة جنقغ في تركستان عام ١٢٤١هـ واستمرت عامين وقامت ثورة يعقوب بك في تركستان ١٢٧١هـ وتمكنت من السيطرة على المنطقة وأعلنت استقلال تركستان وقيام يعقوب بك بأمر المسلمين واستمر الاستقلال ثلاث عشرة سنة إلى أن هاجمها الصينيون وقتلوا يعقوب بك وسيطروا على تركستان. استمرت الثورات لأكثر من مائة عام.

وأمام مصير الهلاك والعبودية هب الوطنيون الصينيون ثائرين على حكم أسرة تشينغ المنشورية فنجحت الثورة بقيادة الدكتور صون يان صن عام ١٩١١م وأطاحت بالنظام الامبراطوري في الصين الذي امتد لأكثر من أربعة آلاف عام وأعلن قيام النظام الجمهوري وكان من الطبيعي أن يدعم المسلمون النظام الجمهوري لكثرة ما كانوا يعانون من الظلم والاستبداد لذلك اعتبرهم النظام الجديد إحدى القوميات الخمس التي تتكون منها الأمة الصينية وأصبح العلم الوطني الصيني آنذاك مؤلفاً من خمسة ألوان هي رمز للقوميات الخمس.

مساهمات المسلمين الصينيين في الحياة العامة

رأينا أنه من الضروري أن نذكر جزءاً من

مساهمات المسلمين الصينيين في الحياة العامة، فقد برز في عهد أسرة يوان المغولية (التي أسسها قوبلاي خان حفيد جنكيز خان) برز عمر شمس الدين واسمه الصيني هو (ساي ديان تشي) الملقب بالسيد الأجل (١٢١١ - ١٢٧٩م) حيث أنه له شرف القرابة من الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم فهو من البطن الواحد والثلاثين من أهل البيت جاء إلى الصين من بخارى وقد عين حاكماً لمقاطعة شني ثم يوننان وقام خلال مدة حكمه بانشاء المساجد والمدارس وبناء الجسر وشق الطرق الجبلية وبناء مشاريع الري وتحسين البذور والدعاية لاستخدام وسائل الإنتاج المتقدمة وإقامة مراكز البريد ولا يزال يحظى هذا الرجل باحترام وتقدير أهالي يوننان.

وقد خلف هذا الرجل خمسة أولاد كلهم تسلموا مراكز قيادية ومهمة في الدولة الصينية.

وفي أواخر هذا العهد برزت وتميزت قومية للمسلمين جديدة وهي قومية «هوى» بدأت الظاهرة بإطلاق اسمين للمسلمين: اسم إسلامي واسم صيني فمثلاً اسم محمد أصبح ينطق «مو» واسم حيدر «ها» وداود صار «دا» وناصر «نا» وهكذا.. كما برز في مجال الفلك والرياضيات الفلكي المسلم جمال الدين الذي صنع عام ١٢٦٧م سبعة أجهزة فلكية قدمها للإمبراطور.. وفي مجال الطب نقل المسلمون مؤلفات ابن سينا إلى الصينية، وفي مجال العمارة الإسلامية تميز المسلمون بمهاراتهم الفائقة في إضافة الفن الإسلامي للحياة الصينية وقام المهندس البارع العربي الأصل اختيار الدين عام ١٢٦٦م بتصميم وبناء القصر الإمبراطوري أو ما يسمى بالمدينة الممنوعة FORBIDDEN CITY المشهورة في بكين والتي تحوي من عجائب العمارة والفن والإبداع الذي لم يعرفه ذلك العصر أبداً وكل من يزور هذه المدينة تأخذه الدهشة والعجب لما تحويه من إبداع.

أما في الملاحة فقد برز في القرن الخامس عشر أعظم بحار في الصين وهو تشانغ ها المسلم في عهد أسرة مينغ وقد جاب البحار والبلدان وزار الديار المقدسة لأداء فريضة الحج وقد ألفت كتب عديدة عن هذه الرحلات.

لقد دخل الإسلام إلى الصين قبل موجات الفتوحات الإسلامية عن طريقين :

الأول : من البحر عن طريق التجار المسلمين الذين حملوا الرسالة بسلوكهم وتعاملهم مثل بقية مناطق شرق آسيا فتأثر الناس بهم واعتنقوا الإسلام.

الثاني : من الغرب أو ما يسمى بطريق الحرير عن طريق الهند وفارس ولا يعرف على وجه التحديد أيهما الأول وهناك رأي يقول إن الإسلام دخل الصين في عام ٦٥١م في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان عن طريق البحر حيث إن هناك مسجداً قديماً جداً لا يزال قائماً إلى الآن في منطقة كانتون (والتي تسمى الآن جوانغ زهو) يقال إنه منذ القرن الأول الهجري.

واقع المسلمين في الصين

من الواضح أن الإسلام قديم جداً في الصين وله تاريخ عريق يمتد في جذور التاريخ، صلباً يقاوم الذوبان والاضمحلال على الرغم من انقطاع الاتصال مع المراكز الأساسية.

بعد أن توحدت الصين في عهد أسرة منغ أصبح الصينيون يرون أنفسهم بأنهم الأقوى بين جيرانهم فأطلقوا على بلدهم المملكة الوسطى لذا فإن الاسم الصيني لكلمة الصين هو (Zhong-guo) تعني البلد الأوسط. هذا الشعور أبقى الصين في حماية من التأثيرات الخارجية والهجمات لغاية القرن الثامن عشر عندما بدأت التجارة مع أوربا، بعد سلسلة من الحروب مع الإنكليز والهولنديين في عام ١٨٦٠ عندما تم احتلال أجزاء كثيرة من الصين كالموانئ والمدن الكبيرة(٢).

أما الأديان الرئيسية في الصين فهي البوذية والطاوية والإسلام والمسيحية. فالطاوية هي العقيدة الأصلية أما باقي الأديان فقد جاءت من الخارج.

تعد مقاطعة سيذكيانغ من أكبر مقاطعات الصين على الإطلاق فمساحتها تقريباً ٥ را مليون كم٢ ومركزها مدينة أورومكي أو أرومچي ولغتها قريبة جداً من التركية وكانت مقاطعة إسلامية تماماً قبل ضمها للصين قسراً.

ومقاطعة تركستان أو سينكيانغ (الأرض الجديدة باللغة الصينية) من المقاطعات الغنية بثرواتها ومواردها وقد مارس الصينيون عملية تهجير واسعة لتغيير التركيبة السكانية للمسلمين وأصبحت تركستان نسياً منسياً في ذاكرة المسلمين مثل كشمير التي تنازع وتقاوم الضم والاستيلاء.

من الملاحظ أيضاً أن معظم قوميات المسلمين التسع هي جماعات حافظت على تركيبتها وأرضها بعدم اختلاطها أو زواجها بالصينيين لذلك قاوموا الذوبان ولم ينتشروا بغير أرضهم عدا قومية الهوى التي انتشرت في معظم أنحاء الصين وبكين بالذات وقد اعترفت الحكومة الشيوعية بقومية الهوى كقومية عرقية وليس كطائفة إسلامية وأدى هذا الانتشار إلى تسلمهم مناصب مهمة في الدولة الصينية.


مسجد دونغسي

تعايش المسلمون في الصين مع أصحاب الديانات والعقائد الأخرى في الصين منذ القدم وكانوا كغيرهم يعانون من الفقر والحرمان لغاية عام ١٩٤٩م عند قيام ماو تسي تونغ بالثورة وتحرير الصين بعد الحرب الأهلية وتطبيق الشيوعية حيث تحسنت أحوالهم المعيشية كغيرهم من الصينين وأعطيت لهم كامل الحرية لأداء العبادة وممارسة شعائرهم الدينية حتى عام ١٩٦٦م عند تطبيق الثورة الثقافية حيث كان هناك في الصين حوالي ٢٥٠٠ مسجد تم إغلاقها كلها وبقي مسجد واحد مفتوح في بكين هو مسجد دونغسي الشهير ليصلي فيه الأجانب لإعطاء صورة حسنة عن النظام الشيوعي عند زيارة الوفود الإسلامية(٣).

استمرت الثورة الثقافية لغاية ١٩٧٦م حيث أصيب المسلمون فيها بنكبة كبرى حيث تم حظر كل أشكال النشاط الديني وباتت العبادة تؤدى بصورة سرية خوفاً من بطش وتنكيل عصابات ماو بهم. ونشأ جيل غريب عن دينه. مقطوع عن جذوره في ظل التربية الإلحادية الحكومية.

وبعد نهاية حكم ماو والقضاء على عصابة الأربعة شهدت الصين انفتاحاً وحرية نسبية حيث تم افتتاح معظم المساجد وبات المسلمون يذهبون لأداء الصلاة والالتقاء في الأعياد والآن يتمتع المسلمون بوضع أفضل وخصوصاً في منطقة شينغيانغ والمناطق الأخرى التي فيها أكثرية إسلامية حيث أن هناك جواً إسلامياً ظاهراً يبرز بالمظاهر الإسلامية والأزياء حتى إن القانون الصيني الذي يلزم كل عائلة صينية بإنجاب طفل واحد لا ينطبق على المسلمين (عدا منطقة بكين) بل يتعدى لاثنين أو ثلاثة في القرى الصغيرة. وهناك قانون تم تشريعه عام ١٩٧٩م للحد من زيادة السكان في الصين يفرض على كل عائلة تنجب أكثر من طفل واحد دفع غرامة كبيرة جداً وحرمانها من مزايا كثيرة بحيث يصبح معه من المستحيل على أي عائلة التفكير بإنجاب طفل ثان.

ومن الجدير بالذكر ونحن على صعيد ذكر الحريات أن نشير هنا إلى أن هناك قانوناً لا يزال مع الأسف سارياً يمنع فيه الأطفال والأشخاص لغاية سن ١٨ سنة من الذهاب إلى المساجد حيث يتم حرمان هؤلاء من التعليم الديني على أساس أنه يخالف الاتجاه العام للدولة، لذلك فقد نشأ وضع خطير جداً على مستقبل الإسلام في الصين بسبب انقطاع الاتصال مع الجيل الجديد الذي نشأ غريباً عن دينه وتعرض لعملية غسيل دماغ منظمة.

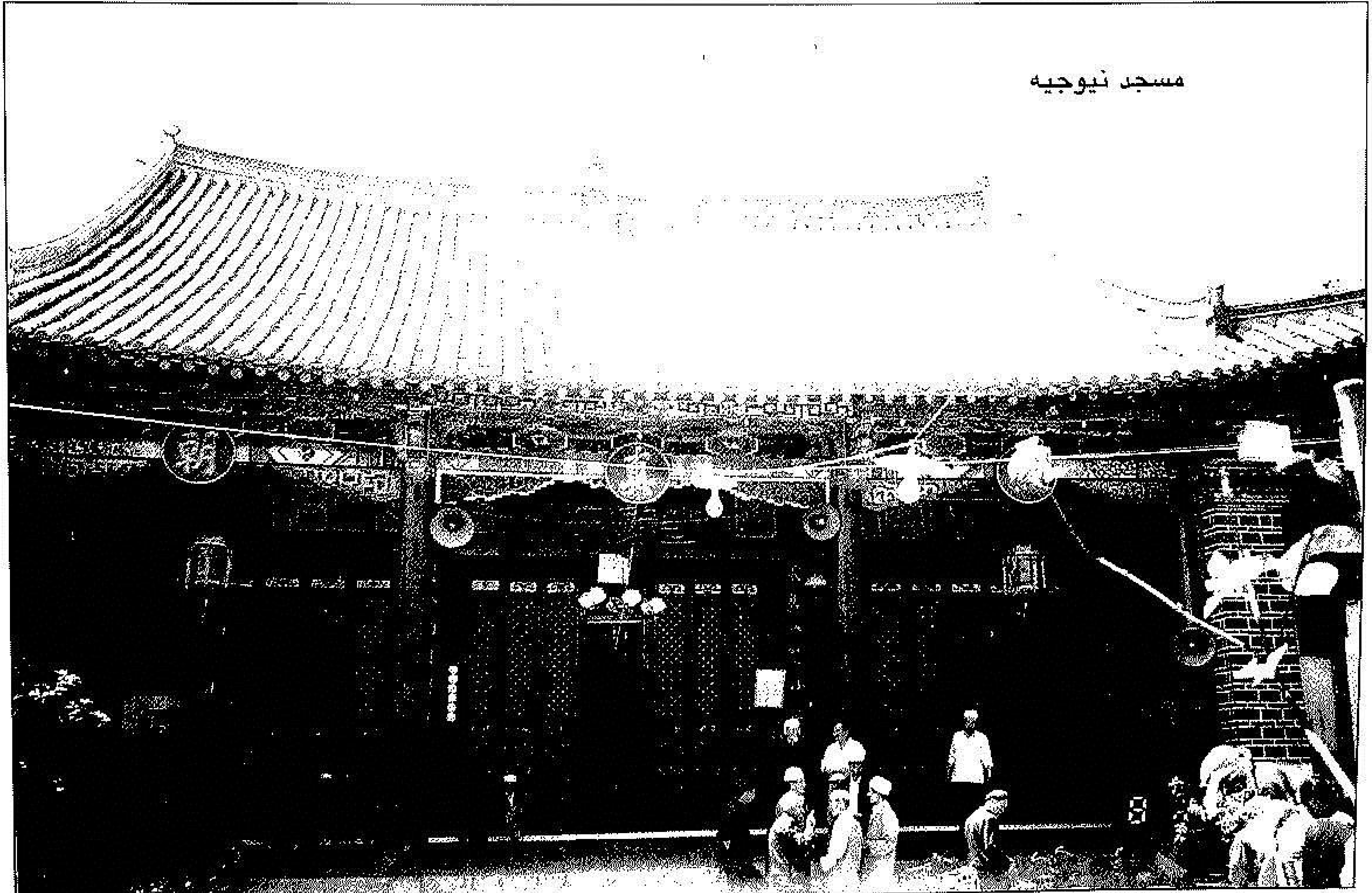
في الصين مساجد قديمة وتاريخية فكما ذكرنا هناك مسجد كانتون ومساجد قديمة كثيرة في جينشيانغ ومناطق أخرى. أما في بكين فهناك مسجد قديم جداً هو مسجد نيوجية الذي يقع في شارع نيوجية أي (شارع البقر) كناية عن أن المسلمين في هذا الشارع يأكلون لحم البقر وليس لحم الخنزير المنتشر أكله.

تم بناء هذا المسجد عام ٩٩٦م خلال حكم إمبراطورية سونغ الشمالية على مساحة ٦٠٠٠ متر مربع وهو مجمع معماري تم بناؤه على الطراز الصيني في كل شيء حتى التماثيل التقليدية على كل مبنى صيني موجودة أيضاً ويطغى اللون الأحمر على كل شيء من داخل المسجد وهو اللون التقليدي

المرتبط منذ القدم بالحضارة الصينية تزينه آيات من الذكر الحكيم بما يشبه الخط الكوفي ويحتوي المجمع على مكتبة مخطوطات فيه مخطوطة للقرآن الكريم وكذلك هناك شواهد قبور يعود تاريخها لأكثر من ٧٠٠ عام كذلك يحوي المجمع على مدرسة لتخريج الأئمة والوعاظ والخطباء.

أما مسجد دونغسي فقد ظل المسجد الوحيد مفتوحاً خلال حكم ماو ولم يتم إغلاقه وتم بناؤه سنة ١٤٤٧م في عهد أسرة مينغ حيث أن حجر الأساس عليه الكلمة الطيبة «أشهد أن لا إله إلا الله» يحتوي المسجد على مكتبة مخطوطات قديمة وفيها نسخة من القرآن الكريم يرجع تاريخها لسنة ٧١٨هـ. كما يضم المسجد الجمعية الإسلامية لبكين ومعهد بكين الإسلامي.

كما يوجد في بكين مسجدان آخران مشهوران هما مسجد جينشادة ومسجد هوارشي، وقد التقينا بالحاج هلال الدين تشين غوانغ إمام مسجد دونغسي وهو في الوقت نفسه رئيس مجلس الشعب للمنطقة الشرقية من بكين ليحدثنا عن أحوال المسلمين في الصين وسألناه عن عدد الجمعيات الإسلامية في الصين وما هو دورها..؟ فأجاب الحاج هلال الدين بأن الجمعية المركزية الإسلامية للصين هي التي تشرف على كل النشاطات الإسلامية لعموم الصين وهي بالطبع مرتبطة بالدولة وتحدد السياسة العامة لباقي الجمعيات المحلية. حيث توجد في كل مدينة يتواجد فيها المسلمون جمعية إسلامية تتبع بلدية المدينة فمثلاً في بكين توجد الجمعية الإسلامية لبلدية بكين وفي شنغهاي يوجد نفس الشيء. هذه الجمعيات مرتبطة بالدولة والحزب عن طريق مصلحة الشؤون الدينية لمجلس الدولة ويتقاضى موظفوها رواتب من الحكومة ووظيفة هذه الجمعيات والكلام للحاج هلال الدين هي نقل مطالب المسلمين إلى الحكومة


مسجد نيوجيه

وتربية الأئمة لخدمة الإسلام وإرسال الحجاج إلى مكة المكرمة كما أنها تساعد الحكومة على تنفيذ وتحقيق الحرية الدينية (التي تحددها الدولة طبعاً) وتنظيم الوفود لزيارة البلدان الإسلامية واستقبال الضيوف من البلدان الإسلامية. كما أنها (الجمعيات) تقوم بطبع الكتب والمنشورات وتوزيعها على المسلمين ولا يشترط لها أن تستحصل الإذن لطباعة تلك الكتب فمثلاً في بكين تم طباعة القرآن باللغة العربية وترجمته للصينية وكتاب شرح الوقاية (فقه) باللغة الصينية وتفسير الجلالين بالعربية وخطب يوم الجمعة كما تصدر مجلة (المسلم الصيني) باللغة الصينية كل شهرين وغيرها من الكتب.

وتحدث الحاج هلال الدين عن أحوال المسلمين فأوضح بأن المسلمين يعملون في معظم المهن والحرف والوظائف وبعضهم قد تقلد مناصب عليا في الدولة فمثلاً نائب رئيس مجلس نواب الشعب هو سيف الدين وهو مسلم من قومية الهوى وقد توجه الحاج هلال الدين بكلمة من خلال المجلة للمسلمين فهو يتمنى وحدة المسلمين في كل العالم وتضامنهم حيث إن هذا العدد الهائل يمكن أن يصبح قوة فاعلة كما قال تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾(٤) ويرجو من الأخوة المسلمين العرب زيارة الصين والتعرف على المسلمين ويتمنى أن تتم دعوة وفود من المسلمين الصينين لزيارة الدول الإسلامية.

وقد كانت لنا جولة في معهد تخريج الأئمة التابع لمعهد بكين الإسلامي في مسجد نيوجية الذي يضم حوالي أربعين طالباً يتلقون دروس اللغة العربية والمبادىء الأولية للدين وقد التقينا بأحد هؤلاء الطلبة وهو الأخ داود إبراهيم تشيان تشيانغ وهو من الشباب المتحمسين الذي نذر نفسه لخدمة الإسلام وهو في الوقت نفسه مساعد إمام مسجد وقد تعلم اللغة العربية ومبادىء الدين الإسلامي ويتكلم اللغة العربية بطلاقة وأبدى رغبة شديدة للدراسة في الدول الإسلامية ليستطيع أن يخدم الإسلام بصورة أفضل.

كما التقينا بالشيخ سعيد وهو مساعد إمام مسجد دونغسي وهو خريج هذا المعهد أيضاً ويقوم بمهمة الوعظ والإرشاد وعقود الزواج وزيارة المسلمين في بيوتهم لشرح مفاهيم الإسلام لهم.

الملاحظ والملفت للانتباه في بكين أن هناك غياباً تاماً لأي مظهر من مظاهر الحجاب بين الأخوات المسلمات كذلك من النادر أن تجد شاباً ملتزماً بسبب ذوبانهم في المجتمع الصيني كذلك فإن معظم المطاعم التي عليها لافتات باعتبارها مطاعم إسلامية تباع فيها الخمور بصورة واضحة وعند سؤالهم عن هذا الموضوع يكون الجواب بأن الذين يرتادون المطعم بعضهم غير مسلم ولابد من تهيئة ما يطلبونه.

وقد لمسنا من خلال جولاتنا بأن هنالك حاجة ماسة لتعليم وتدريس الدين الإسلامي بصورة صحيحة والتركيز على الأجيال الشابة حيث أن هناك موجة انفتاح وهنالك ضغوط غربية وأمريكية كبيرة جداً لضمان حقوق الإنسان والحريات العامة مما يخلق معه فرصة عظيمة لتصحيح الخلل الذي سببته الثورة الثقافية كما أن هناك غزواً فكرياً قادماً من الغرب وهناك اتجاه قوي


مدخل أحد المساجد

بين الشباب لتقليد الأمريكان في كل شيء وبدون زرع وغرس الثقافة الأصيلة للدين الإسلامي بين الشباب وإبراز صورة الإسلام وزرع الثقة بالنفس فإن جيل الشباب سيفقد هويته وثقافته في وسط الطوفان القادم من الغرب ولذا فإن توفير الكتاب الإسلامي وكتب الأطفال باللغة الصينية وتهيئة أساتذة ومدرسين ليقوموا بهذه المهمة العظيمة، وتوفير مقاعد دراسية في الجامعات الإسلامية لتخريج مبلغين أكفاء متفهمين للرسالة بصورة صحيحة ستعطي لهم قوة الدفع المطلوبة للعمل الشاق المطلوب تحقيقه منهم، وكذلك فإن منطقة جينغشيانغ والتي يتركز فيها المسلمون تعد أرضية مناسبة جداً للعمل والتبليغ والانطلاق منها.

المصادر والمراجع

١ - شاكر، محمود. التاريخ الإسلامي (العهد العثماني).

٢ - WELCOME TO CHINA. ISLAMY PUBLICATION LTD

٣ - وانغ يوه، كامل محيي الدين، المسلمون في الصين.

٤ - آل عمران : ١٠٣

من أين ومتى جُمعت المخطوطات العربية في بطرسبرج

د . أنس خالدوف
معهد الدراسات الشرقية
سان بطرسبرج . روسيا

بُنيت مدينة بطرسبرج عاصمة جديدة للدولة القيصرية الروسية على شاطئ الخليج الفنلندي في بحر البلطيق واستمرت منذ بداية القرن الثامن عشر إلى سنة ١٩١٨م. خلال هذه الفترة جُمِعت في المدينة خزائنِ ثمينة متنوعة من بينها موادّ الصناعة والفن والكتابة التي كانت تنتمي إلى البلاد الإسلامية، وكثير مما كتب باليد على الأوراق أو نُقش على سطح الأشياء كان باللغة العربية.

ترجع العناية بجمع الكتب والوثائق باللغات الشرقية وصيانتها ودراستها إلى المؤسسات الأربع التالية:

١ - المكتبة القيصرية العامة منذ سنة ١٨١٤م.

٢ - المتحف الآسيوي منذ سنة ١٨١٨م.

٣ - مكتبة القسم التعليمي لوزارة الخارجية منذ سنة ١٨٢٣م.

٤ - مكتبة الكلية الشرقية لجامعة بطرسبرج منذ سنة ١٨٥٥. وطالما أنه نشر فهرس المخطوطات العربية في جامعة بطرسبرج حديثاً وبمساعدة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، وضُمت مجموعة وزارة الخارجية السابقة إلى المتحف الآسيوي في سنة ١٩١٩م فنكتفي بذكر المؤسستين التاليتين:

أولاً

المكتبة الوطنية لروسيا (المكتبة العامة القيصرية سابقاً والمكتبة العامة باسم سالطيكوف - تشيدرين في الفترة السوفيتية)

تُخزن المخطوطات في هذه المكتبة حسب «المجموعات»، فتوجد المخطوطات العربية في سبع منها:

١ - مجموعة رقم ٩٢٣ «المجموعة الأصلية»، تحوي كل المخطوطات الشرقية التي دخلت المكتبة منذ سنة ١٨٠٥م إلى صدور الفهرس سنة ١٨٥٢م تحت عنوان:

Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothéque imp. publique de St. Pétersbourg.

تضم المجموعة الأصلية ٢٤٧ مخطوطاً عربياً، كان بعضها مما يملكه سابقاً ب. دوبروفسكي مؤسس خزانة المخطوطات هذه والمدير الأول لها وقد كان أقام سنين في مدن أوربا مثل باريس وروما واشترى من أسواقها، وبعضها من إهداء المهندس فْرولوف، ومنها ما حمله الجنرال سُوخْتلين من إيران المغلوبة سنة ١٨٢٨م وانتمت من قبل لمسجد الشيخ صفي بأردبيل، وبعضها مما غصبه الجيش الروسي في شرقي تركيا

سنة ١٨٢٩م وانتمت من قبل لجامع أحمد في اخسخا ولمسجد بايزيد في أرضروم، وما أخذ من داغستان، وما أهداه خسرو ميرزا السفير الإيراني الذي زار بطرسبرج لأجل المصالحة، كما غصب عدد منها سنة ١٨٣٠م في مدينة أدرنه (تركيا)، وبعضها اشتُري سنة ١٨٤٥ من هايْران الذي كان موظفاً باستانبول، وغيرها. ومعظم المجموعة تعتبر نسخاً عادية للكتب الشائعة.

٢ - **مجموعة رقم ٩٢١ وهي «مجموعة مارسيل»**، كانت اشتُريت من ورثة جان مارسيل المستشرق الفرنسي (١٧٧٦ - ١٨٥٤م) الذي جمع المخطوطات العربية أثناء إقامته بمصر مع جيش الجنرال بونابرت في أعوام ١٧٩٨ - ١٨٠١م، وأكثرها أوراق منفردة مبعثرة للمصاحف المختلفة على الجلد المبيض وقد حُفظت من قبل بمسجد عمرو بن العاص.

٣ - **مجموعة رقم ٩٤٧، وهي «مجموعة خانكوف»**، جمعها الدبلوماسي الروسي نيكولاي خانكوف (١٨١٩ - ١٨٧٨م) الذي كان يزور بلاد قوقاز وإيران وأفغانستان ويبتاع المخطوطات. فاشترت المكتبة العامة معظم مجموعته في سنة ١٨٦٤م. كانت فيها بعض النوادر، مثلاً باللغة العربية: جزء من «كتاب الأوراق» لأبي بكر محمد الصولي يصف فيه خلافة الواثق والمتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز والمهتدي، «كتاب ميزان الحكمة» في العلوم لأبي الفتح عبد الرحمن الخازني الذي كان نشيطاً بخراسان عند السلطان سنجر السلجوقي في بداية القرن السادس الهجري = الثاني عشر الميلادي، وقد كتب المستشرق بنفسه عن هذا المخطوط:

N. Khanikoff. Analysis and extracts of "Kitab mizan al-hikma": The book of the balance of wisdom. - Journal of the Am. Or. Soc., vol. VI, 1859, pp. 1-28.

٤ - **مجموعة رقم ٩٤٦، وهي «مجموعة فيركوفيتش»**، جمعها خازن اليهود «الكرائتية» أو «الكرائمية» إبراهيم فيركوفيتش (١٧٨٧ - ١٨٧٤م) الذي جال في القرم والقوقاز وفلسطين والشام ومصر. يوجد فيها عشرات من الوثائق والكتب العربية في الأدب الشعبي والفلسفة والنحو، مع أن بعضها مسطور بالأحرف العبرية. وأثبت الباحثون أن الأدب الشعبي العربي مكتوب على ٥٠٠ ورقة تقريباً وهي تحتوي على ٦٠ مؤلفاً وقطعة.

٥ - **مجموعة رقم ٩٠٧ وهي «المخطوطات العربية**، سلسلة جديدة»، وقد ضُمّ إليها ما استُلّ من مقتنيات مختلفة، فهي:

أ - ما باعه تيشِندورفْ الألماني، الذي ساح وزار ديارات سيناء وفلسطين ومصر، في سنة ١٨٥٨ وأكثرها مخطوطات مسيحية ومن بينها نسختان من القرن التاسع الميلادي تعدان من أقدم المخطوطات العربية المؤرخة.

ب - ما أرسله من مناطق طشقند وسمرقند وبخارى المحتلّة الجنرال كاوفْمن سنة ١٨٧٦م.

ج - ما جلبه هايْنْتس في السنة نفسها.

د - ما جمعه بورْفيري اسْبينُسكي رئيس البعثة الكنسية الروسية إلى الشرق الأدنى وأهداه في سنة ١٨٨٣م.

هـ - ما جلبه من رحلته إلى تركيا العثمانية فلاديمير سْميرْنوف وأهداه سنة ١٨٩٣م.

و - ما جلبه القسيس الروسي أنطونين من رحلته إلى الشام وفلسطين ومصر وأهداه سنة ١٨٩٩م.

ز - ما باعه شخص يسمى دَنْزَس في سنة ١٩١٩م.

ح - كتب عربية خطية من داغستان وأذربيجان باعها طاماي (أو طامايف) من باكو سنة ١٩٣٩م.

٦ - **مجموعة رقم ١١٢٥ وهي «مجموعة كراتْشكوفْسكي»**، جمعها المستشرق ايغناطي

كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١م). فيها ٦٠ مخطوطاً عربياً و ٨ مجاميع تحتوي على مؤلفات باللغة العربية، معظمها هدايا من زملاء وأصدقاء له، والباقي ما اقتناه بنفسه أو زوجته من أسواق الكتب ببطرسبرج باستثناء أربع مخطوطات كان قد اشتراها في بيروت أثناء رحلته سنة ١٩١٠م. ومن الجدير ذكر بعض هذه النسخ مثل: - نسختان من ديوان المتنبي، - مجموعتان لأشعار بعض اليمنيين، - «كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار» للأديب المقدسي من القرن السابع الهجري. - المصحف الكريم المستكتب بالمدينة المنورة في سنة ٩٨٢هـ. - «تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا» لمحمد عياد الطنطاوي المدرس الجامعي ببطرسبرج الذي توفي بها في سنة ١٨٦١م.

٧ - **مجموعة رقم ١١٩٥ وهي «مجموعة باغجه سراي»**، نقلت في سنة ١٩٧٦م من متحف مدينة باغجه سراي في قريم، تحتوي على أكثر من ٦٠ نسخة للكتب المدرسية في النحو والمنطق والفقه التي كان يستفاد منها في مدارس هذا القطر وخاصة في مدرسة زنجرلي المشهورة.

جملة مقتنيات المكتبة من المخطوطات العربية تعادل ٢٤١ وثيقة وقد نُشر فهرسها سنة ١٩٧٨م، و٢٨٨٦ نسخة من المؤلفات مع مكرراتها وعدد المجلدات ١٥٠٠ تقريباً، والفهرس الشامل لها الذي عُمل تحت إشراف كاتب هذه السطور لم يُطبع بعد.

ثانياً: المعهد الآسيوي - معهد الدراسات الشرقية التابع لأكاديمية العلوم - فرع للمعهد في لنينجراد أو بطرسبرج

صارت هذه المؤسسة خزانة رئيسية للمخطوطات الشرقية في بطرسبرج وروسيا كلها. كان قد تجمّع في أكاديمية العلوم ببطرسبرج عدد صغير من المخطوطات الإسلامية قبل عام ١٨١٨م، فدُفعت للمتحف الآسيوي عند تأسيسه. يبدو أنه لم يكن بينها شيء قيّم أو نادر وإن لم تتضح ماهيتها وكميتها بعد، ربما كانت حوالي ٣٠ مجلداً تخميناً، وقليل منها احتوى على مؤلفات باللغة العربية. دخلت المتحف الآسيوي مجموعة ذات أهمية في سنة ١٨١٩م و١٨٢٥ وقصتها كما يلي: كان ج.ل. روسّو قنصلاً لفرنسا في بلاد الشام وأقام أعواماً بمدنها كحلب ودمشق وحماة وحمص وغيرها وجمع المخطوطات العربية والفارسية والتركية. ثم تقاعد واحتاج لبيع مجموعته واقترحها للحكومة الفرنسية فلم تجب إذ كانت فرنسا آنذاك مغلوبة مذلولة مفتقرة بعد نفي نابليون وطرده. عزم بعض كبار الناس في بطرسبرج لما بلغهم الخبر أن يشاوروا الحكومة الروسية من أجل شراء المجموعة وألحوا حتى تمت القضية بالإيجاب فأُلحق بالمتحف الآسيوي ٧٠٠ مجلد، ٤٥٠ منها عربية وحوالي ٢٠ مجموعة محتوية للمؤلفات والنُبذ باللغة العربية. صارت مجموعة روسّو أساساً حقيقياً للقسم العربي والإسلامي مما يُخزن من المخطوطات في المتحف الآسيوي. يوجد فيها عشرات من دواوين الشعر والكتب في الأدب والتاريخ والجغرافيا والتفسير والحديث والفقه والطب إلخ، وبينها نوادر، فلنذكر على سبيل المثال بعضها: ديوان ابن قزمان، «كتاب المنازل والديار» لأسامة بن منقذ، دواوين جرير وعلقمة وأبي تمام والبحتري وكشاجم والمتنبي والوأواء الدمشقي وابن حمديس، و«الكامل» للمبرد و«نثر الدر» للآبي و«مقامات» الحريري بالصور والزخارف، «تأريخ مكة المشرفة» للأزرقي وتأريخ الخلفاء لمجهول، ونسخة قديمة لـ«الكتاب اليمني» للعتبي، «نخبة الدهر» لشمس الدين الدمشقي والأراجيز الثلاثة لابن ماجد، بعض مؤلفات أبي بكر محمد الرازي و«القانون في الطب» لابن سينا. استند على نسخ من هذه المجموعة مستشرقو بطرسبرج في بحوثهم حول الثقافة العربية والحضارة الإسلامية.

بعد ذلك دخل المتحف الآسيوي، أو المعهد للدراسات الشرقية وفرعه في لينينجراد – بطرسبرج، نحو ١٧٠ مقتناة منفردة كان من ضمنها مخطوطات عربية آحاداً ومجموعات صغيرة أو كبيرة، ونادر جداً أن تكون مجموعة ما عربية بأسرها. فأحرزت بطرق مختلفة منها : (١) الإهداء يعني هدايا القيصر الروسي وأقاربه وأعيان دولته وموظفيها والمستشرقين وبعض مسلمي روسيا والبعثات الأجنبية، (٢) شراء من أسواق البلاد الغربية والشرقية، (٣) الغصب والمصادرة أثناء الحروب الناجحة للجيوش، (٤) تحويل من المؤسسات والمكاتب، (٥) استنساخ بعض المؤلفات بطلب الباحثين من خزانة أو مكتبة أجنبية. وبالنتيجة تجمّع هنا في المتحف أخيراً أكثر مما وقع في أيدي الروسيين من المخطوطات العربية على مرور القرنين تقريباً.

لا يهمّنا ذكر كل المقتنيات بالتفاصيل بل نختصر بتسمية بعضها مع إشارة إلى عدد المخطوطات العربية فيها :

– حمل الضابط روزنبرج ٥ مخطوطات عربية من جزيرة تنيدوس لتركيا في سنة ١٨١٩م.

– أهدى رئيس أكاديمية العلوم أوفاروف مصحفاً سنة ١٨٢٠م وغير معروف من أين أخذه بنفسه.

– أرسل السفير الروسي بوتينوف من القسطنطينية كتاباً ذا أهمية في التدبيرات الحربية سنة ١٨٣٤م.

– أهدى ميتشيرسكي، صاحب رتبة «كْناز»، مخطوطاً من الجزائر سنة ١٨٣٥م.

– حمل المستشرق جابا ثمانية من إزمير سنة ١٨٣٥م أيضاً.

– هدايا فرينْ (١٧٨٢ – ١٨٥١م)، المدير الأول للمتحف، وإرثه حوى ٤٤ مجلداً، وابنه رودولف فرين اشترى للمتحف من مصر ثلاثة أجزاء من «عقد الجمان» للعيني و ٨ مجلدات من الرسائل الدرزية في سنة ١٨٣٨م.

– أهدى نيكولاي خانكوف الذي ذكرناه في مقالتنا الأولى بقية ما جمعه من ما وراء النهر وخراسان وهي ١٧ من ورق الجلد المبيض من المصاحف و٧ كتب عربية خطية.

– اقتنى المتحف من باقيخانوف الأذربيجاني في سنة ١٨٥٢م سبع مخطوطات، ومن درون المدير للمتحف الثاني في سنة ١٨٦١م اثنين، ومن بيريزين البروفيسور القزاني في ١٨٦٣م اثنين، ومن فائز خانوف العالم التتاري الساكن ببطرسبرج في ١٨٦٧م عشرين، ومن جْراف في ١٨٦٧م خمساً، ومن ديتّيل في ١٨٧١م واحداً، ومن البروفيسور بجامعة قزان جوتفالد في ١٨٧١م أربعاً.

– أرسل الجنرال كاوفْمن من ما وراء النهر في سنة ١٨٧٤ خمساً.

– سُجّل في سنة ١٨٩٠م وصول : ٢٠ مخطوطة من كوهْن جلبت من ما وراء النهر، وفي ١٨٩٣م ٨ مخطوطات من كْوارتْش تاجر الكتب في لندن، وفي ١٨٩٥م ٤٩ مخطوطة من الباحثَيْن رادْلوف وبولوفْتسُف، وفي ١٩٠١م شراء ٣١ مخطوطة عربية من ميركْبايف التاجر البخاري، وفي ١٩٠٤م ١١ مخطوطة من فْرانك، وفي ١٩٠٧ – ١٩١٣م ٦٣ مخطوطة من بوغدانوف الدبلوماسي في إيران، و٥٠ مخطوطة من زالِمَن عضو الأكاديمية ومدير المتحف، وكذلك ٦ مخطوطات من جولينِتْشف من مصر، ٣٩ مخطوطة من روزن المشهور بدراساته العربية الإسلامية. وفي ١٩١٠م من تركستان الشرقية أي الصين الغربية ٣ مخطوطة عربية أرسلها الدبلوماسي بِيتْرُوفْسكي، كما أحضر ٤ مخطوطات من نفس البلاد في ١٩١٠م عضو الأكاديمية أُولْدِنْبُرج وأرسل كذلك بوسبيلوف ١٢ مخطوطة من

وراء النهر. مع كل ذلك بلغ عدد المخطوطات العربية في المتحف حتى سنة ١٩١٥م ٨٠٠ تقريباً.

وازداد العدد أضعافاً في السنوات التالية لمّا وجّه المتحف ممثله فلاديمير إيفانوف إلى بخارى بمقصد خاص لشراء المخطوطات، فحمل في أواخر سنة ١٩١٥م أكثر من ألف مجلد و٥٥٥ منها كانت عربية أو مجاميع تحتوي على مؤلفات أو نبذ باللغة العربية وبينها نوادر نسمّي منها نسخة مجلد من «تجارب الأمم» لمسكويه وكتاب في تراجم الزهّاد لعبد السلام الأندرسفاني، وجمّع في نواحي تركيا الشرقية، التي احتلها الجيش الروسي، في سنتي ١٩١٦م و١٩١٧م وأرسل إلى المتحف ٩١٥ مخطوطة عربية، وبعضها مجاميع. نقلت بعد الثورة في سنة ١٩١٩م بأمر السلطات الجديدة السوڤيتية مجموعتان كانتا قبل ذلك في حالة مستقلة. الأولى مجموعة القيصر في قصره «الشتوي» وكانت هدية غريغوريوس الرابع البطريرك الأنطاكي في سنة ١٩١٣م (بمناسبة الاحتفالات) واحتوت على ٣٨ مخطوطة عربية أكثرها مسيحية وبينها نوادر، مثلاً مجموعة للمؤلفات في علل العين والكحالة. أما الثانية فلها تأريخ طويل، قد تكوّنت عند مكتبة القسم التعليمي في وزارة الخارجية منذ سنة ١٨٢٣م وكانت بدايتها وأصلها مما جمعه الدبلوماسي «كنان». إيطالينسكي (توفي سنة ١٨٢٥) الهاوي لجمع الكتب وأعمال الرسامين الفانين (فهي تخزن في متحف هرميتاج)، عددها حوالي ٦٠ وبينها نوادر، على سبيل المثال نسخة من «آثار البلاد» و«عجائب المخلوقات» بالرسوم الملونة ونسخة لمجموعة المؤلفات لابن الهيثم. وقد زيدت إليها هدايا الجنرال ب. سوختلين (توفي سنة ١٨٣٦م) وكان فيها ٢٢ مخطوطة عربية وبينها أشياء ثمينة، مثلاً تسجيلات لبعض مؤلفات الأدب الشعبي. وأضيفت إليهما هدايا من أساتذة المدرسة وخرّيجيها فبلغت كمية القسم العربي من المجموعة ٢٤١، ولها فهرس منشور باللغة الفرنسية لروزن.

أرسلت الوكالة في إيران ٥ مخطوطات سنة ١٩٢٦م. كان باشخين يجمع المخطوطات الإسلامية في ما وراء النهر ويرسلها في سنوات ١٩٢٨ - ١٩٣٠م إلى المتحف ومنها ١٠٧ باللغة العربية.

دخل في سنوات ١٩٢٨ - ١٩٤١م (أي فترة التغييرات للحياة الثقافية عند مسلمي الاتحاد السوفيتي مع تصفية التراث الإسلامي والتعليم التقليدي والكتابة بالأحرف العربية) مخطوطات كثيرة من تتارستان والمناطق المجاورة على نهر فولغا (اتل عند الجغرافيين القدماء): من آنوتشن ٦١، من سيد واحدوف أو الواحدي ١٨١، وجلبت البعثة الخاصة لمعهد الدراسات الشرقية ١٥٣٤، ومن بيكتشنتايف الساكن بمدينة أوفا ٤٧، ومن زابروف ١١، ومن اليموف الساكن بمدينة استرخان ٢٠٩.

بعد هذا ازداد عدد المخطوطات العربية بالمعهد، أو فرعه في ليننجراد - بطرسبرج منذ سنة ١٩٥٠، على مائتين وثمانين مجلدا دخلت من ٣٧ مصدراً، من أشخاص ومؤسسات، ونذكر أنها كانت ١٢٠ من أذربيجان، و١٩ من قلعة خمب بطاجكستان، و٢٩ من باشقرطستان، ولم يبق شيء من الخارج. فقلّ وصول المخطوطات الإسلامية إلى المعهد بسبب بدء جمعها بمكاتب ومؤسسات البحوث في الجمهوريات بطشقند وقزان وباكو ودوشنبه ومخاتشقلعه وتبليس وسمرقند وغيرها.

اما الفهرس الكامل للمخطوطات العربية بالمعهد فقد نُشر في سنة ١٩٨٦م، وفيه القائمة الأبجدية لمقتنيات المتحف والمعهد مع إشارة إلى أرقام كل مخطوط منتمية إلى واحدة منها والقائم فيها مرتبة زمنياً: الجزء الثاني من الفهرس، ص١٩٧ - ٢٠٤.

القدوة الحسنة وفاعليتها في الإقناع بالثوابت الإسلامية

الأستاذ الدكتور
محيي الدين عبد الحليم
جامعة الأزهر - كلية الإعلام - القاهرة

القدوة الطيبة هي أفضل السبل فعالية في مختلف مجالات الحياة ولا سيما في مجال الدعوة إلى الله، وإذا افتقر الداعية إلى هذه الصفة في أقواله وأفعاله فإن التضارب والتناقض بين ما يقول ويفعل سوف يفقده المصداقية والقدرة على بلوغ الهدف وتحقيق التأثير المرجو على جمهور المتلقين عنه سماعاً أو قراءة أو مشاهدة. ويأتي ذلك مصداقاً لقول الحق تبارك وتعالى في سورة الصف: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ ءامَنُوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون * كَبُرَ مَقتاً عِندَ الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾(١). وفي الحقيقة أنه إذا التزم هؤلاء الذين يتصدون لقيادة الجماهير وتوجيههم في مجالات الحياة ولا سيما في مجال الدعوة في سلوكهم بما يقولون ويدعون إليه، فإنهم سوف يحققون الكثير ويختصرون الطريق ويوفرون على أنفسهم جهوداً كبيرة يمكن أن تضيع إذا فقدوا هذه السمة التي يجب أن تميزهم عن سواهم. والدعاة إلى الله يمثلون دين الله ومن ثم فإن عدم التوافق والانسجام بين ما يقولون وبين ما يفعلون يعني الكذب والنفاق. وفي ذلك يقول عز وجل: ﴿أتأمُرُونَ النَّاسَ بالبِرِّ وتَنْسَوْنَ أنفسكم وأنتُم تتْلُون الكِتَابَ أفَلا تعْقِلُون﴾(٢).

وفي هذا يؤكد المستشرق الإنجليزي الشهير هاملتون جيب Hamilton Gib أنه ليس من قبيل المبالغة أن قوة تأثير الرسول صلوات الله وسلامه عليه على مواقف المسلمين والتي تلقى كل تبجيل هي عبارة عن شعور تلقائي وطبيعي لا يمكن تحاشيه، سواء أكان ذلك في عهد الرسول أو من بعده.. لقد كان ذلك أكثر من مجرد إعجاب.. ويكفي أن نذكر أن علاقة الحب والإعجاب التي غرسها الرسول في قلوب أصحابه قد انبعث أثرها ومداها عبر القرون ويتم إثارتها في قلب كل جيل(٣).

وقد نهج أصحابه المخلصون رضوان الله عليهم نهجه فكانوا قدوة حسنة نجم

عنها توسيع نطاق المعتنقين للإسلام إيماناً منهم بصدق نوايا هؤلاء الأصحاب المخلصين ونقاء سريرتهم ورجاحة عقولهم. وهكذا نجح الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في ممارسة هذا الأسلوب الدعوي الناجح، فقام الإسلام على رقة أبي بكر وحزم عمر وبذل عثمان وعلى فدائية علي بن أبي طالب، فقد كان كل واحد من هؤلاء الأربعة أمة في مجال القدوة الحسنة التي اقتدى بها الصحابة كما اقتدى بها المؤمنون الأوائل بعد ذلك منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا(٤).

وهنا يصبح على كل من يضطلعون بمسؤولية الدعوة إلى الله أو الإعلام عن الإسلام وكذلك من يتحملون مسؤولية قيادة الجماهير في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي.. إلخ أن يدركوا هذه الحقيقة لأن عدم انسجام القول مع العمل ينذر بردود فعل عكسية وبآثار سلبية وسلوكيات جماهيرية معاكسة. ذلك أن القدوة الحسنة في حد ذاتها تعتبر واحدة من أهم وسائل الدعوة وأبرز الأمثلة على ذلك أن انتشار الإسلام في الشرق الآسيوي بهذه القوة وهذا الاندفاع والانتشار الواسع في جزر الفلبين شرقاً حتى الشاطىء الهندي غرباً لم يتحقق إلا من خلال التجار ورجال الأعمال المسلمين الذين سبقت أفعالهم أقوالهم وكانوا نماذج متميزة عكست أخلاقيات هذا الدين في الصدق والأمانة والتسامح والقناعة والتقوى، وهذا يدحض كل الادعاءات التي يروجها المغرضون من أن الإسلام لم ينتشر إلا بحد السيف وبجهود خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص وغيرهم من القادة المسلمين، في حين أن هؤلاء القادة لم يحملوا السلاح لإكراه الناس على اعتناقه ولكنهم حملوه للدفاع عن هذا الدين وحمايته من الأعداء الذين تربصوا به وبدأوا يشنون الحملات ضد الدولة الإسلامية الوليدة.

وتقوم القدوة الحسنة على غريزة التقليد والمحاكاة وهما من أقوى الغرائز البشرية وهي الغريزة التي تلعب دوراً هاماً وتغني عن بذل الجهود الدعوية التي تعتمد على فصاحة اللسان وقوة البيان وفن القول، ذلك أنها ترسخ المضمون أو الفكرة المستهدفة أو السلوك المطلوب في عقول الجماهير ونفوسهم من خلال صياغة هذه الفكرة أو السلوك في أعمال وأقوال وأنشطة بصورة عملية واضحة وليس بشكل نظري مجرد(٥).

وقد كان الداعي الأول لهذا الدين الخاتم محمد بن عبدالله صلوات الله عليه وسلامه مضرب الأمثال في هذا الصدد، وكان به من الصفات النبيلة ما تفيض به كتب السيرة. ولسنا في مجال تعدد صفات الرسول صلى الله عليه وسلم التي كانت سبباً مباشراً في دخول الكثيرين دين الإسلام، وهو الذي اشتهر بين قومه قبل نزول الوحي بأنه «الصادق الأمين» وهما صفتان يجب توافرهما في الداعية المسلم والسياسي المسلم والمعلم المسلم والقائد المسلم... إلخ.

حتى يكون كل منهم موضع ثقة جماهيره واحترامهم له، ألم يتحمل محمد بن عبدالله صلوات الله وسلامه عليه من سفاهة قومه وسخريتهم ومطاردتهم له الكثير. فبالصبر استطاع متمثلاً لقول

الحق عز وجل في سورة المزمل: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾(٦).

ثم أتبع صبره بالرحمة والعطف والدعاء لهم فلم يكن قاسي الفؤاد فظاً غليظ القلب، ويكفي ما وصفه به ربه سبحانه وتعالى في سورة القلم بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(٧).

ومن هنا فإن الداعية المسلم لابدّ أن يفهم دوره فهماً جيداً وأن يعرف طبيعة الوسيلة التي يستخدمها في نقل فكرته للجمهور، ويدرس الاهتمامات المتغيرة للناس، والمستويات المختلفة للجماعات التي تشكل جمهور المستقبلين لرسالته بوجه عام مع مراعاة القدرات المختلفة لهذه الجماهير.

وعلى من يتصدون للدعوة والإعلام عن الإسلام أن يعرفوا ما وراء الألفاظ وأسرار الرموز التي تحمل مختلف المعاني حتى يتمكنوا من توجيه هذه الرموز وتوظيفها التوظيف الأمثل لتحقيق الأغراض المستهدفة ومواجهة آثارها المحتملة لأن هذه الرموز لا تستخدم فقط للشرح والتحليل بل قد تستخدم للخداع والإثارة والنميمة والتضليل وإثارة الغرائز وإحداث الصراع والحض على القتال كما أنها قد لا تستخدم في خلق روح التعاون والمحبة والسلام كما هو الحال في الألفاظ التي حملت رسالات السماء.

ومن هنا يصبح على دعاة الإسلام الالتزام الكامل بالمنهج الإسلامي فكرا وقولاً وسلوكاً، ذلك أن أخلاق الداعية تأتي في مقدمة العوامل اللازمة لنجاح خطط الدعوة، فلابد أن يكون الداعية صادقاً في رغبته، مستغفراً لمن لا يستجيب له، متخلقاً بأخلاق الرسول في هذا الصدد حين قال: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون». وأن يكون قلبه مفعماً بالحب وتمني الخير والهداية للجميع، وألا يسيء الظن بأحد ظلماً وشكاً، وأن يتجنب الإثارة والإهاجة، وأن يعالج قضاياه في هدوء واتزان وروية، وألا يدعو إلى القنوط ويبتعد عن العنف والمشقة امتثالاً لقول الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿...وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُم وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ...﴾(٨).

الحواشي

١ – سورة الصف : ٢.

٢ – سورة البقرة : ٤٤.

٣ – Gib, Hamilton: Studies On Civilization of Islam. London: R. Poulk Routled and Kegan Limited, 1962, p 10.

٤ – حمزة، عبد اللطيف، الإعلام في صدر الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧١) ص ٧٢.

٥ – عبد الحليم، محيي الدين، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية (القاهرة : مكتبة الخانجي، ١٩٧٤) ص ١٦٨.

٦ – سورة المزمل : ١٠.

٧ – سورة القلم : ٤.

٨ – سورة آل عمران : ١٥٩.

شعر

شَيزرٌ في العيون

مظهر رشيد الحَجّي
حمص - سوريا

إلى الشاعر الفارس أسامة بن منقذ بمناسبة مرور ٩٠٠ عام على ولادته.

«شَـيْـزَرُ»(١) الـيـومَ تستـطـيبُ المثُولا ... في فَـضـاءِ الحبيب عِـشـقـاً خَـضـيـلا
تسـتـعـيـدُ الأيـامَ حـبّـاً وحـربـا ... غَـائـبـاً حـاضـراً، غـريـبـاً خَـلـيـلا
وعَـدُوّاً عـلـى الـتُّـخـومِ مُـقـيـمـاً ... يـرصـدُ السَّـهـلَ حـولَـهـا والـتُّـلـولا
فـوقـهـا الـرُّومُ والـفِـرَنْـجُ(٢)، ودُودٌ ... تحتَ أضْـلاعِـهـا أضـاعَ الأُصُـولا
خِـنْـجَـرٌ فَـاجِـرٌ ولَـيْـلٌ مُـرِيبٌ ... هَـلْ يـرى الـنَّـومُ في الـعُـيـون سَـبـيـلا
كـيـفَ يـنـجـو الحبيبُ والـدّرْبُ خَـوْفٌ ... وحِـرابُ تـخـتـالُ ذِئـبـاً وغُـولا
أزْهَـرَ الـبَـوْحُ في الـعُـيـونِ فضـاءَتْ ... شَـيْـزَرُ الـوَجْـدِ قَـلْـبَـهـا قِـنْـدِيـلا
يـا أبـا مُـرْهَـفٍ تَـرَوَّ قـلـيـلاً ... يَـبْـذُلُ الـرّوحَ مـن يَـرُومُ الـقَـبـولا
شَـيْـزَرٌ في الـعُـيـون و«الجِسْـرُ»(٣) دانٍ ... مَـنْ يُـطـيـقُ الـتَّـسْـويـفَ والـتَّـعْـلـيـلا
إنـه الـعِـشْـقُ يـا صـديـقـي فَـأَقْـصِـرْ ... فـأخـو الـعِـشْـقِ لا يـطـيـقُ الـعَـذُولا
يـا أبـا مُـرْهَـفٍ(٤)، وكـيـفَ أنـادي ... سَـيِّـدَ الـشِّـعْـرِ والـقَـوافي الـبَـتُـولا
يَـوْمَ واعـدتـنـي لـنـدخـلَ سِـرّاً ... حـانَـةَ الـشِّـعْـرِ نَـرْشُـفُ المَجْـهُـولا
يـاسـرَتْـنـي الـقَـوافي وكـانت شَـموسـاً ... واسْـتـكـانَـتْ إليَّ حَـرْفـاً ذلـيـلا

وتـداعـت بُـحُـورُهـا ورُؤاهـا عـربـدَ الـلّـحْـنُ، وانـثـنـى مَـغْـلُـولا
أنتَ في حَـضْـرَةِ الملاحِـمِ يـا شِـعْـرُ فَـقَـبِّـلْ صَـفْـصَـافَـهـا والـهَـدِيـلا
في حِـمَـى شَـيْـزَرٍ وفـوقَ رُبـاهـا بَـوْحُ نـايٍ يَـحِـنُّ صُـبْـحـاً أصيـلا
نَـوْحُ نـاعُـورَةٍ تُـسـامِـرُ إلْـفـاً مُـدنَـفـاً، في الـهُـيـامِ صَـبّـاً عَـلـيـلا
تحتَ صَـفْـصَـافَـةٍ تَـمـدُّ هَـواهـا أمَـلاً وارِفـاً وظِـلاً ظَـلـيـلا
إنّـنـا وابْـنَ مُـنْـقِـذٍ فَـتَـذَكَّـرْ أيُّـهـا الشِّـعْـرُ أنْ تـكـونَ جَـلـيـلا
كـانَ مـا كـانَ، والـزّمـانُ عصيبٌ، فـارسـاً، شـاعـراً، يَـراعـاً نَـبـيـلا
هـادراً في السُّـفـوحِ لَـيْـثـاً هِـزَبْـراً يـطـردُ الخَيْـلَ والـرِّجـالَ فُـلـولا
ثـابتَ الـقـلبِ في الحروبِ وفي الحبِّ يُـجـيـدُ الـتَّـقْـتـيـلَ والـتَّـقْـبـيـلا
يـرفضُ المُلْـكَ والـعـروشَ لـيـمضي في بـلادِ الشّـامِ عَـرْضـاً وطُـولا
عَـرْشُـهُ فـوقَ مُـهْـرِهِ وحُـسـامٌ مـا أطـاقَ الـتَّـصْـفـيـقَ والـتَّـهْـلـيـلا
أبـداً مُـشْـهَـرٌ يَـصِـلُّ مَـهِـيـبـاً في رِقـابِ الـفِـرَنْـجِ ذُلاً طَـويـلا
يـا أبـا مُـرْهَـفٍ، وكـيـفَ أوافي فـارسَ الشِّـعْـرِ ذاهـلاً مَـتْـبُـولا
أنتَ واعَـدْتَـنـي، وذاكَ مَـلـيكٌ مِـنْ مُـلـوكِ الـقـوافي يَـرومُ المُثُـولا
يـا امرأَ القيس(٥) أينَ تَـنْـوي الرَّحيلا وإلى أيـنَ قَـدْ أرَدْتَ الـوُصُـولا ؟
خَـجِـلَـتْ مـنكَ شَـيْـزَرٌ يـا مَـلـيـكـاً يَـقْـصِـدُ الـرُّومَ زاحِـفـاً مَـذْهُـولا
تَـبْـتَـغـي المُـلْـكَ في ظِـلالِ الأعـادِي ؟ كُـنْـتَ نَـفْـلاً ومـا عَـرَفْـتَ الصَّـهِـيـلا
نَـسِـيَـتْ شَـيْـزَرُ الأبـاةِ مَـلِـيـكـاً غـابَ دَهْـراً، وآب شِـلْـواً ذلـيـلا
يـأنَـفُ الشِّـعْـرُ أنْ تـكـونَ مَـلـيـكـاً كُـن كـمـا أنتَ مـارقـاً ضِـلِّـيـلا
أيُّـهـا الشِّـعْـرُ، نَـحْـنُ مِـنْـهُ بَـراءُ رَوْعَـةُ الشِّـعْـرِ أنْ يـكـونَ صَـلـيـلا

سَـيِّـدَ السَّـاحِ هـل سـمـعت نِـدائـي «أرضُ كَـنْـعَـانَ»(٦) تـرْتَجي أن نَصُولا
هـذه «الـقُـدْسُ» تسـتـغـيثُ فـأقْـبِـلْ وَارِ عُـرْيَ «الخَلـيـلِ» لَـبِّ «الجَلـيـلا»(٧)
يـا أبـا مُـرْهَـفٍ وأنتَ طـريـدٌ تَـحْـمِـلُ الأهـلَ في الضّلـوعِ نَخِـيـلا
كـيـفَ تَـشْـكُـو الحَنينَ والـدّارُ قَـهْـرٌ كـيـفَ لا تَـشْـتَـفـي وتشـفـي الـغَـلـيـلا
كـيـف تُـطْـوَى طُـفُـولَـةُ الأرضِ قَـسْـراً كـيـفَ تُـلْـوَى الأحْـلامُ وَعْـداً قـتـيـلا
كـيـفَ تَـنْـفـيكَ شَـيْـزَرٌ وهَـواهـا كـيـف تُـبـقِـيكَ مُـفـرداً مَـثْـكُـولا
تَـقْـطَـعُ الأرضَ لا صـديـقَ سِـوَى السّـيـفِ وعَـزْمٍ يُـطـاوِلُ المُسْـتَـحـيـلا
تَـسْـتَـطـيبُ الحيـاةَ فـوقَ جـوادٍ يَـقْـحَـمُ الـهَـوْلَ، مـا يُـطيـقُ الـنُّـكولا ؟!
شَـيْـزَرٌ في الـعُـيـون حُـلْـمٌ وجـيـعٌ كـيـفَ يـا صـاحِ أسـتـطـيـعُ الـعُـدولا ؟
يـا نَـفِـيَّ الأحـبـابِ لستَ وَحـيـداً غَـالَ فـيـه الـزّمـانُ حُـلْـمـاً جَـمـيـلا
نـحـنُ صِـنْـوانِ في الـتَّـوحُّـدِ والـوجْـدِ وحُـزْنٍ يـزدادُ فـيـنـا وُغُـولا
هـذه حـانَـةُ الـنَّـدامَـى خـواءٌ أنْـفَـضَـتْ صُـحْـبَـةً وغـاضَـتْ شَـمُـولا
مـا نسـيتُ الأحـبـابَ يـومـاً وإنّـي كـنتُ في الحُبِّ عـاشِـقـاً مَـطْـلُـولا
إيـهِ يـا مِـسْـعَـرَ الحُروبِ تَـأمَّـلْ كـيـفَ تَـغْـدو الحيـاةُ عِـبْـئـاً ثَـقـيـلا
نـحـوَ أُمِّ الـتِّـسـعين تَـمْـشي وئـيـداً وإلى الموتِ كَـمْ دَبَـبْـتَ عَـجُـولا
كنتَ تَـمشي عـلـى السُّـيوفِ وهـا أنتَ تَـوَكَّـأْتَ الـوَنَـى والـنُّـحـولا
إنّـه «الـعُـمـرُ خَـيْـرُ حِـصْـنٍ مَـنـيـعٍ» سَـقَـطَ الحِصْـنُ واسْـتَـحـالَ طُـلـولا
ونَـعَـتْـهُ مـآذِنُ الشَّـامِ نَـسْـراً(٨) فـلـقـدْ شـاءَ أنْ يـكـونَ رَحـيـلا
بَـقِـيتْ شَـيْـزَرُ الأحِـبَّـةِ فـيـه حُـلُـمـاً نـاغِـراً وعِـشْـقـاً خَـضِـيـلا

ولد الشاعر الفارس أسامة بن منقذ الكناني في قلعة شَيْزَر، وسط سوريا على نهر العاصي وقضى حياته التي تجاوزت التسعين عاماً يجاهد الفرنج في بلاد الشام، كانت ولادته عام ٤٨٨هـ وكانت وفاته في دمشق زمن السلطان صلاح الدين الأيوبي عام ٥٨٤هـ.

المصادر والمراجع

١ - شيزر : قلعة حصينة تقع وسط سوريا على نهر العاصي إلى الشمال من مدينة حماة. سكنها آل منقذ ولعبت دوراً هاماً في دفع الروم والفرنج عن مدن بلاد الشام الداخلية.

٢ - الفرنج : الصليبيون الذين احتلوا سواحل بلاد الشام وفلسطين والقدس وتصادف نزولهم قبل عامين من ولادة أسامة بن منقذ.

٣ - الجسر : قلعة صغيرة تتحكم بالدخول إلى قلعة شيزر.

٤ - مرهف : أحد أبناء أسامة، وكان واحداً من خاصة السلطان صلاح الدين الأيوبي.

٥ - امرؤ القيس : الشاعر الجاهلي الملقب بالملك الضلّيل. وقد مرّ بشيزر في طريقه إلى بلاد الروم يوم قصدهم طالباً العون لاستعادة ملك أبيه.

٦ - أرض كنعان : فلسطين.

٧ - الخليل والجليل : مدن فلسطينية، وكذلك أريحا.

٨ - توفي أسامة في مدينة دمشق ودفن في سفح جبل قاسيون.

• • • • • • • • • • • • • •